

METAFÍSICA Y LIBERTAD
HITOS DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO
M^a IDOYA ZORROZA (EDS.)

METAFÍSICA Y LIBERTAD
HITOS DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

SELECCIÓN DE TRABAJOS PRESENTADOS A LAS XLVI REUNIONES FILOSÓFICAS

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

M^a Idoya Zorroza

SECRETARIA

ISSN: 1696-0637

Depósito Legal: NA 2455-2009

Pamplona

Nº 37: David González Ginocchio / M^a Idoya Zorroza (eds.),
Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español
Selección de trabajos presentados a las XLVI Reuniones Filosóficas
2009

© David González Ginocchio y M^a Idoya Zorroza

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ZIUR Industria Gráfica. Pol. Ind. Mutilva Baja, C/O, nº 34, Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Presentación, <i>David González Ginocchio y M^a Idoya Zorroza</i> | 9 |
| El fundamento antropológico de la libre aceptación de la fe en Bartolomé de las Casas, <i>Víctor Zorrilla</i> | 15 |
| Autonomía y determinación en las teorías de la libertad de Molina, Báñez y Suárez, <i>Ángel Poncela González</i> | 23 |
| La libertad en Suárez y Locke, <i>Francisco T. Baciero Ruiz</i> | 37 |
| La libertad de la sustantividad abierta, <i>M^a Idoya Zorroza</i> | 51 |
| Dios y la libertad en Xavier Zubiri, <i>Joathas Soares Bello</i> | 63 |
| La libertad moral como verdadera libertad, <i>Inés Calderón</i> | 71 |
| Naturaleza y libertad, <i>Genara Castillo Córdova</i> | 79 |
| Claves para una clarificación terminológica en el debate determinismo-libertad, <i>Claudia Vanney</i> | 87 |
| Altura de la libertad. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo, <i>Jorge Mario Posada</i> | 103 |

PRESENTACIÓN

Las XLVI Reuniones Filosóficas, celebradas en Pamplona entre los días 27 y 29 abril de 2009, y organizadas, bajo la dirección del Prof. Dr. Ángel Luis González, por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, fueron la ocasión de un fructífero encuentro para un gran número de expertos en las distintas disciplinas filosóficas. El tema central que vertebró el diálogo filosófico en esos días fue *Metafísica y libertad*, y las distintas conferencias y comunicaciones leídas y discutidas en este marco son una buena muestra de la riqueza y de lo oportuno del tema, así como del interés renovado y los elementos todavía en cuestión abiertos al estudio y la reflexión.

De los trabajos seleccionados han surgido cuatro publicaciones. Por un lado, las conferencias se publican en dos volúmenes de la revista *Anuario Filosófico*¹. Por otro lado, las comunicaciones seleccionadas son publicadas en estos Cuadernos². La amplitud y diversidad de los temas tratados manifiestan el permanente interés y actualidad de la temática abordada. Para esta publicación, de entre los muchos posibles, hemos optado por ordenar los trabajos seleccionados siguiendo el orden cronológico de los autores estudiados por los distintos participantes, a quienes nuevamente agradecemos su trabajo y participación en las XLVI Reuniones Filosóficas.

Si el tema de la libertad es fundamental en toda tradición filosófica: “todas las grandes filosofías se han enfrentado con este problema en una u otra forma” –decía Xavier Zubiri–, es lógico encontrar una nutrida reflexión también en los distintos hitos de nuestra tradición filosófica. Sin embargo, hay particularmente dos momentos temporales en que éste fue un problema central.

Nos encontramos, por un lado, en la renovación intelectual que lideraron nombres y escuelas españolas entre los siglos XVI y XVII, y cuya influencia llegó no sólo a la vieja Europa, sino también, allende los mares, al corazón de

¹ Cfr. los volúmenes monográficos de *Anuario Filosófico*, 2009 (42, 2) y 2010 (43, 1).

² Las dos publicaciones con las comunicaciones son, por un lado, ésta que ahora se presenta en que se han seleccionado los trabajos dedicados al pensamiento español, y el Cuaderno de *Anuario Filosófico*, Serie Universitaria nº 214, *Metafísica y libertad*, editado por D. González Ginocchio (Pamplona, 2009).

un Nuevo Mundo que configuraba su tradición y su cultura apoyándose en la herencia intelectual hispánica. La Escuela de Salamanca, en particular, y la reflexión de los pensadores del Siglo de Oro afrontaron el reto de comprender un nuevo horizonte cultural y social, y afrontar nuevos problemas que exigían nuevas soluciones. El descubrimiento de América y el problema y la realidad de la colonización, la Reforma protestante y el enfrentamiento a sus tesis filosóficas y teológicas, entre otros muchos retos intelectuales y vitales, tuvieron como respuesta el esfuerzo intelectual de grandes nombres del patrimonio intelectual español. Autores como Francisco de Vitoria, Domingo Báñez, Francisco Suárez, Luis de Molina –por destacar algunos–, con su labor docente y editorial alimentaron intelectualmente no sólo a académicos, sino también a gobernantes, juristas, príncipes, confesores, comerciantes..., es decir, las fuerzas vivas que iban construyendo la realidad social y política de los siglos XVI y XVII.

La relevancia de los temas tratados por estos autores queda manifiesta en los tres primeros trabajos de esta publicación. Por un lado, el esfuerzo intelectual que supuso, para toda una generación de autores, la comprensión de la conquista y la realidad del nuevo mundo descubierto; un mundo nuevo, distinto, sin tradiciones ni raíces compartidas respecto al que se había de encontrar las claves de cómo ordenar el encuentro de ese mundo con el propio, la regulación de la convivencia, y la comprensión del nuevo horizonte intelectual que surgía de ello. En ese sentido, la reflexión del Siglo de Oro marcó una dirección polémica en el reconocimiento del indio como persona, que tuvo un gran fruto posterior (supone el nacimiento del llamado “derecho internacional” y la declaración de los “derechos humanos”). En ese marco, la libertad como propiedad radical del hombre en cuanto tal –realidad racional y espiritual, *imago Dei*–, es expresiva de la dignidad que le compete al ser humano. Por ello es enarbolada la libertad (y ausencia de coacción) como una de las propiedades básicas de la persona, y en coherencia con esto, esencial al acto personal de adhesión a las verdades de fe. De ahí que Bartolomé de Las Casas considerara –frente a quienes defendían una evangelización forzosa e incluso por las armas– que la conversión del pueblo americano no podía hacerse por coacción. El estudio del fundamento antropológico que propone Las Casas y alguna de sus consecuencias es lo estudiado en el trabajo de Víctor Zorrilla.

Otro gran reto, especialmente para el teólogo, lo supuso la Reforma protestante, con la exigencia de afrontar en particular algunas tesis por las que Lutero en su *De servo arbitrio* (apoyándose en San Agustín, uno de los Padres de la Iglesia), negaba la eficiencia de la libertad humana, por un lado, como víctima de la servidumbre de la concupiscencia, propia de una naturaleza herida por la caída; por otro, para dar un espacio privilegiado a la acción divina y su donación gratuita de la gracia. Frente al luteranismo, y teniendo como otro extremo posible el pelagianismo, los teólogos católicos reelaboraron la tesis de la liber-

tad humana. Sin embargo en esa reelaboración hubo una larga controversia, llamada *De auxiliis*, que enfrentó a bañecianos y molinistas, dominicos y jesuitas, y que se centró en la determinación de las atribuciones y límites de la voluntad humana, cómo se realiza el *concurso* entre libertad humana y omnisciencia y omnipotencia divina, y cuál es el estatuto propio de la causa segunda y la moción divina. Tema estudiado en el trabajo de Ángel Poncela, incluido en esta publicación, al analizar los elementos de la polémica en tres de los más significativos contendientes: Domingo Báñez, por parte de los dominicos, y Luis de Molina y Francisco Suárez, por parte de los jesuitas.

Que esta problemática no fue sólo una cuestión localizada históricamente, sino que pone sobre el tapete un problema permanente que todo filósofo debe resolver hace comprensible que casi cuatrocientos años después, un filósofo contemporáneo, Xavier Zubiri, replantee la pregunta: “si Dios es prevolente, ¿cómo puedo ejecutar el acto libre? Y si es presciente, ¿en qué está mi libertad?”. El trabajo presentado por Joathas Soares Bello sobre Zubiri presenta la argumentación de este autor, para quien ser una realidad libre es ser dueño de sí mismo, de sus actos, de la forma que cobra su *persona*. Su reflexión no tiene como telón de fondo el enfrentamiento a Lutero sino más bien la situación post-moderna —e incluso post-contemporánea—, que ha llevado al hombre al nihilismo tras los excesos del sujeto y del espíritu absoluto, y que debe recuperar en un firme asiento metafísico y antropológico la figura de una libertad real, “libertad relativa, que es verdadera libertad”, mas no autofundada. En ese marco, la articulación de causalidad y premoción, la distinción en lo real entre el orden transcendental y el orden predicamental, ayuda a comprender el mismo acto de libertad humana.

El puente entre la Escolástica del Siglo de Oro español y la filosofía moderna, en particular la filosofía de inglés John Locke, queda justificado en la comparación de una serie de nociones relativas al tema de la libertad y del acto voluntario, así como de la delineación de cuál pudo ser trayectoria histórica que hace posible la presencia real de las tesis suarecianas en la cultura británica del siglo XVIII; es el objetivo del trabajo presentado por Francisco T. Baciero Ruiz. La distinción suareciana entre *causa natural* que actúa necesariamente, y la causa que actúa conforme a razón (por tanto, una causa no perfectamente determinada, abierta a la deliberación y la opción), como causa libre (propia del ser humano), le permite afirmar que “existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca”. Esta facultad de obrar libremente es para Suárez una facultad o potencia “activa” que radica en una substancia espiritual y reside formalmente en la voluntad. John Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* dedica un extenso capítulo al poder, donde trata la cuestión de la libertad. También para Locke se trata de una potencia activa, considera que inteligencia y voluntad son constituyentes esenciales

del acto libre, si bien la deliberación no lo es, y que lo específico de la libertad es la facultad de actuar o no actuar, de obrar o no, reiterando el mismo esquema del tratamiento suareciano de la libertad.

Los siguientes trabajos están todos ellos dedicados a tres destacados filósofos contemporáneos: Xavier Zubiri, Antonio Millán-Puelles y Leonardo Polo. Sin entrar en la identidad o especificidad del pensamiento español contemporáneo, sí pueden mostrarse en estos tres importantes autores algunos de los rasgos significativos de la aportación de la filosofía española, como la prioridad que tienen todos ellos en dar cuenta del enfrentamiento filosófico con la realidad, con vocación metafísica, o la atención a las aportaciones modernas, pero con intención de superar sus limitaciones inmanentistas, y el esfuerzo que realizan por dar razón de un sistema filosófico integral y abarcante que otorgue no sólo una intelección de lo real sino también una honda comprensión de la persona en su decurso vital.

Así la particular *reductio ad realitatem* que opera Xavier Zubiri en los temas que aborda filosóficamente, se advierte en el trabajo de M^a Idoia Zorroza, al exponer el pensamiento de este filósofo sobre la libertad, no tanto como un análisis del acto libre y las condiciones y particularizaciones de la libertad, ni sobre el ejercicio del acto libre o la especificidad de que se habla de una libertad *cobrada*, sino llevando el tema al asiento metafísico que responde a la pregunta por *qué realidad* tiene la libertad y qué es la libertad en la realidad, lo cual le lleva a la *persona*, como *sustantividad abierta*, definida en *Sobre la esencia* por dos notas: apertura y dominio. La riqueza de este autor, ubicado en el marco de la influencia orteguiana de la llamada Escuela de Madrid, pero con una sólida formación en historia de la filosofía y neoescolástica, se encuentra en su personal y original sistema filosófico cuyo elemento clave es la afirmación de que *inteligencia* y *realidad* son congéneres, queriendo ir más allá de la dialéctica enfrentada entre realismo e inmanentismo como polos de una discusión ya superada.

Sobre Antonio Millán-Puelles es el trabajo de Inés Calderón, quien sigue la elucidación sobre la multiplicidad semántica del concepto de *libertad* –que en realidad muestran las diversas dimensiones y aspectos contenidos bajo ella– de este autor para llegar a advertir cuál pueda ser su sentido más propio. El sentido propio o *verdadera libertad* es, según Millán-Puelles, la libertad moral, la que confiere al ser humano un dominio de sí mediante la naturalización o esencialización de lo actuado, en la figura cobrada por el ejercicio libre de actos. Si bien ella supone una radical condición antropológica, la “apertura” (en la libertad trascendental y la libertad de arbitrio), sin embargo *libertad* como *libertad moral* expresa que lo referido por *libertad* no sólo es algo “del hombre”, sino algo que el mismo hombre ha hecho suyo (por elección y apropiación); además reintegra en la dinámica existencial el tema de los hábitos y virtudes o, en otras

palabras, el crecimiento de las potencias y el enriquecimiento de la persona, en una realización libremente “conquistada”.

Los tres últimos trabajos están dedicados a Leonardo Polo, profesor del Departamento de Filosofía de esta Universidad de Navarra, aportando tres dimensiones complementarias que sólo consideran una pequeña parte de la riqueza de su pensamiento metafísico, antropológico, gnoseológico...

La articulación de naturaleza y libertad tiene en el pensamiento de Polo un lugar privilegiado: los hábitos o virtudes de la persona, como señala Genara Castillo Córdova, pues la virtud es la forma como la naturaleza humana se hace accesible a la libertad personal, mostrando la fecundidad de la distinción ontológica que Polo recupera y da juego en el ámbito de la antropología trascendental: esencia y ser o acto de ser. Del pensamiento moderno Polo recupera la noción de sujeto y de libertad radical, pero concibiéndolo como *co-existencia*. Así, sin negar la libertad de acción se advierte que la libertad moral es superior por cuanto implica un enriquecimiento de libertad personal, perfeccionando la naturaleza al disponer de ella (ordenándola a su crecimiento) y se hace más capaz para expresar la libertad personal que es.

Por otro lado, desde las clarificaciones de los distintos niveles gnoseológicos que Polo realiza en su *Curso de teoría del conocimiento*, es posible realizar, según Claudia Vanney, una aportación de gran valor a la discusión contemporánea sobre el determinismo, en particular en filosofía y teoría de la ciencia. En Leonardo Polo se reconoce la pluralidad operativa de la inteligencia humana permitiendo mostrar cómo los distintos métodos se ajustan a distintos temas. Así, al determinar el alcance de cada acto intelectual, para pensar congruentemente cada tema, conmensurando operación-objeto, la teoría del conocimiento de Polo diferencia una jerarquía de niveles de intencionalidad sensible e intelectuales, y distingue los métodos propios del conocer objetivante de aquellos que permiten acceder al conocimiento de los principios reales. Esta labor de delinear las diversas distinciones cognoscitivas plantean un nuevo enfoque para abordar el determinismo, su distinto significado según el nivel gnoseológico: determinismo mecanicista, biológico, ontológico y gnoseológico (que no son equivalentes), mostrando su coexistencia con la realidad de la libertad.

Finalmente, el trabajo de Jorge Mario Posada realiza una glosa a la antropología de Leonardo Polo, enfocando el tema de la libertad desde un nivel trascendental. Para Polo, el inteligir, la libertad y el amar son *trascendentales personales*, o de la persona como acto de ser. La libertad, desde esta perspectiva, equiparándose con la condición del ser personal humano como acto creado, supera una consideración que la limita a ser propiedad de la actuación voluntaria, o incluso a su carácter activo como posicionadora de realidad, al expresar la persona según el *carácter de además*. Por su vinculación a Dios, hablamos de una *libertad nativa*. Por la apertura al ámbito de intimidad, de una *libertad de*

destinación. Ambas consideraciones, en cuanto dirigidas sobre la propia esencia del ser humano, la llevan a un crecimiento mediante la adquisición y enriquecimiento de las virtudes,

Aun tratándose de trabajos que, por el contexto en que se han presentado, no aportan una continuidad histórica o sistemática, el conjunto es bastante expresivo de la variedad y riqueza de la reflexión de autores españoles sobre la libertad, y da una aproximada, pero al mismo tiempo significativa, exposición panorámica de la filosofía española en uno de sus asuntos clave. La continuidad y la novedad resaltan en sendos sentidos. El contenido de los artículos es marcadamente antropológico. Con ello se señala tangiblemente un rasgo propio de la filosofía hispánica: su interés humano y compromiso con la *vida viviente*. Si la filosofía reclama un interés vital en sus cultivantes para ser auténtica, la filosofía de la libertad lo hace en sumo grado.

* * *

Antes de terminar esta presentación y dar paso a las distintas contribuciones recogidas en este volumen, queremos agradecer a los participantes y los organizadores de estas Reuniones Filosóficas, especialmente a su director, el Prof. Dr. Ángel Luis González, y al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, en nombre de los Profs. Dr. Rafael Alvira, Dr. Fernando Múgica y Dr. Juan Cruz, por su generosa colaboración para la organización del congreso y la publicación de esta selección de sus trabajos. Agradecemos también la colaboración de Agustín Echeverría, Carlos Goñi, Manuel Cruz e Inmaculada Hita: su ayuda antes, durante y después del congreso ha sido inestimable.

David González Ginocchio
M^a Idoya Zorroza

Pamplona, 6 de julio de 2009

EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DE LA LIBRE ACEPTACIÓN DE LA FE EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Víctor Zorrilla

En su obra *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, Bartolomé de las Casas (1484-1566) demostró, con argumentos filosóficos y de autoridad, que el único modo de convertir a todos los pueblos a la fe consistía en la persuasión del entendimiento y la atracción de la voluntad, con lo cual quedaba excluido de la predicación (por ilegítimo e ineficaz) el recurso a la coacción. Ello se fundamenta en el carácter eminentemente libre del acto de fe, que requiere, para ser válido, del asentimiento voluntario del sujeto. En este trabajo se estudiará el fundamento natural del acto de fe que Las Casas aduce para defender la tesis de la predicación pacífica y algunas de sus consecuencias prácticas³.

La tesis de la predicación pacífica constituyó la médula de la estrategia empleada por Bartolomé de las Casas para la defensa de los indios americanos. Según ella, la fe debía predicarse solamente a través medios persuasivos del entendimiento y atractivos para la voluntad. Las Casas trata este tema en el tratado *De unico vocationis modo*⁴, dedicado a demostrar la tesis de la predicación pacífica a través de una serie de argumentos en el plano natural y sobrenatural. Comentaré brevemente los argumentos que emplea en el ámbito natural y algunas consecuencias prácticas de la tesis de la predicación pacífica.

³ Este trabajo se enmarca en una investigación doctoral más amplia sobre el estado natural en Las Casas, encaminada a mostrar la filiación doctrinal de Las Casas en este tema y, en concreto, su dependencia respecto de la tradición tomista.

⁴ B. de Las Casas, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* en *Obras completas*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1990. Lo citaré como *De unico*, siempre según esta edición, seguido del capítulo, el parágrafo y las páginas. Fue escrito probablemente entre 1524-26 (cfr. J. A. Barreda, “Aproximación histórica”, en la “Introducción” al *De unico*, pp. XI-XII. Isacio Pérez Fernández ofrece una sólida argumentación a favor de esta fecha en su estudio: “Sobre la fecha de redacción del ‘primer libro’ de Fray Bartolomé de las Casas: *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*”, *Ciencia Tomista*, 1978 (105), pp. 125-143. La obra constaba muy probablemente de dos libros de los cuales se conserva sólo el primero; cfr. J. A. Barreda, “Aproximación histórica”, pp. XIV-XVI.

Los argumentos que emplea Las Casas van encaminados a mostrar cómo el hombre, por sus facultades naturales, tiende espontáneamente a la verdad y debe por tanto ser conducido a ella suave y dulcemente, sin violencia alguna que pueda alterar las operaciones de estas facultades.

1. En primer lugar, hay que considerar que las cosas tienden de manera natural a su fin propio, pues poseen ciertas formas y facultades que son los principios operativos para que, por sí mismas, se inclinan a tal fin. Por ello, en cierto modo, ellas son llevadas hacia sus fines apropiados como tendiendo espontáneamente hacia ellos. También los hombres tienen algunas formas o cualidades naturales en virtud de las cuales Dios los mueve con suavidad a lograr el fin último⁵.

2. Hay que considerar, además, que el modo natural de mover y dirigir las cosas al bien de su propia naturaleza es que se muevan y dirijan según la modalidad y naturaleza de cada una⁶. Ahora bien, la criatura racional, por su libre albedrío, ha nacido con aptitud para ser movida y atraída blanda y delicadamente, de modo que voluntariamente escuche y voluntariamente obedezca, se adhiera y se someta a lo que se le propone. Por ello el modo de atraer a la criatura racional a la fe debe ser conforme a su naturaleza y condición, es decir, dulce, blanda y suavemente, de forma que espontánea y libremente ella escuche lo que se le propone acerca de la fe⁷.

3. Debemos atender, también, a la índole del conocimiento, el cual puede realizarse en nosotros o de modo natural, o de modo voluntario. Nuestro entendimiento entiende de modo natural cuando lo hace sin que preceda razonamiento, como en el caso de los primeros principios. Y entiende de modo voluntario aquellas proposiciones que no se manifiestan inmediatamente como verdaderas sino que, para ser creídas como tales, precisan de algún razonamiento previo. Los conocimientos que se adquieren de este modo requieren de

⁵ “Divina Sapientia ita providet universis rebus creatis, ut non solum moveat eas ad actus sive operationes naturales, sed etiam largitur et imprimis eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia operationum, ut secundum seipsas inclinetur ad huiusmodi motus [...]. Et sic quodam modo ipsae vadunt et non solum dicuntur in fines debitos, quasi spontanee in ellos tendentia [...]. Idcirco multo magis hominibus, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter, dulciter ac prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum”; B. de Las Casas, *De unico*, V, 1, pp. 18-20. Se trata de citas casi literales de Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q110, a2.

⁶ Cfr. Aristóteles, *Física*, II, 8, 198b 33-199a 33.

⁷ “Modus naturalis movendi et dirigendi res naturales ad bonum proprium naturale est ut moveantur et dirigantur seu trahantur secundum uniuscuiusque modum et naturam [...]. Sed creatura rationalis apta nata est moveri, duci, dirigi et trahi blande, dulciter, leniter atque suaviter, propter arbitrii libertatem, ut voluntarie auscultet, voluntarie obediat, voluntarie haereat et serviat”; B. de Las Casas, *De unico*, V, 2, p. 24.

cierto periodo de tiempo y de tranquilidad de ánimo, para que la razón pueda inquirir y discurrir adecuadamente desde lo conocido hasta las verdades por conocer. Para ello, es necesario que no haya perturbaciones que impidan o dificulten el discurso de la razón: principalmente pasiones anímicas intensas, como la ira, el temor, la angustia o el dolor⁸.

Ahora bien, las verdades relativas a la fe pertenecen a este segundo tipo de conocimientos a los que se llega de modo voluntario, pues no son inmediatamente evidentes, ya que trascienden toda facultad natural. Para llegar a ellas es necesario que anteceda un razonamiento, es decir, que la razón discurra previamente, para lo cual se requiere que ésta se halle libre de dichas perturbaciones anímicas. De igual modo, la voluntad debe ser libre en sus actos, de modo que quiera escuchar lo que se le propone respecto a la fe, se aficione a ello y mande a la inteligencia que preste adhesión. Por ello, para que crean lo perteneciente a la fe aquellos que lo ignoran, es necesario que su razón y su entendimiento estén sosegados y tranquilos, libres de perturbaciones anímicas y pasiones vehementes; que cuenten con el tiempo necesario para discurrir suficientemente, y que su voluntad no sea violentada, sino que guste de escuchar lo que se le propone, lo desee como un bien apetecible y mande a la inteligencia que consienta a ello⁹.

4. Hay que considerar, por otro lado, que todos los actos del deseo de la voluntad tienen como raíz y principio el amor. Y el amor sigue al conocimiento, por el cual la voluntad se inclina hacia aquello que el entendimiento ha estimado como conveniente y apetecible. Para que los hombres se aficionen, por tanto, hacia la fe o algún otro bien, es necesario que la perciban como conveniente y digna de deseo y amor. Pero esto sólo puede lograrse eficazmente mediante un método apropiado a la naturaleza humana racional, a saber, que la razón discurra desde algo conocido a algo por conocer, que el entendimiento juzgue y sentencie que aquello es bueno y que lo presente a la voluntad como tal; finalmente, que ésta se le aficione y se decida a realizar los actos oportunos de amor, deseo y gozo. Todo esto presupone que las cosas relativas a la fe sean expuestas sosegada y tranquilamente, con modos pacíficos y atractivos y en intervalos sucesivos de tiempo, para que la razón, libre de obstáculos, pueda discurrir, juzgar y sentenciar, y la voluntad se aficione espontáneamente a aquello que el entendimiento le ha presentado como apetecible y bueno¹⁰.

5. Además el predicador debe seguir en su ministerio las normas de la retórica, pues lo exige la importancia, la dificultad y la profundidad de los temas que toca. Pero la retórica busca captar la simpatía y benevolencia de los oyentes

⁸ Cfr. B. de Las Casas, *De unico*, V, 3, pp. 36-40.

⁹ Cfr. B. de Las Casas, *De unico*, V, 3, pp. 40-42.

¹⁰ Cfr. B. de Las Casas, *De unico*, V, 4, pp. 44-48.

empleando métodos suavemente persuasivos del entendimiento y excitativos la voluntad, de manera que el orador se gane sus ánimos y los haga favorables a la causa que propone. El retórico, en efecto, busca enseñar, deleitar y conmover. El predicador, por tanto, debe emplear estos mismos métodos con el fin de atraer la atención y simpatía de sus oyentes, enseñando, deleitando y conmoviendo sus ánimos, para así hacerlos dóciles a la predicación¹¹.

6. El modo de llevar a los hombres a la fe cristiana es similar, por otro lado, al modo de llevarlos a la ciencia. Ahora bien, el modo de llevar a los hombres a la ciencia es persuasivo del entendimiento y motivador de la voluntad.

Las Casas prueba la proposición mayor de varias maneras:

a) Tanto en el aprendizaje de la ciencia como en el de la religión intervienen un maestro y un discípulo; éste último en ambos casos ha de creer a su maestro para llegar a la ciencia perfecta. En cuanto a la ciencia esto es claro, pues el discípulo no posee, al principio, los conocimientos que tiene el maestro ni puede entender de inmediato las razones a través de las cuales el maestro quiere instruirlo. Respecto de la fe debe decirse lo mismo, pues a la suprema felicidad del hombre (consistente en la visión sobrenatural de Dios) no se llega inmediatamente sino poco a poco. Por ello, para llegar a la perfecta visión de Dios, el hombre debe previamente creer a Dios, como el discípulo cree a su maestro¹².

b) Tanto en la ciencia como en la fe, la verdad objeto de conocimiento es la misma en el discípulo y en el maestro. Porque el conocimiento del que aprende es una semejanza del conocimiento del que enseña. El maestro, con su enseñanza externa, causa en la mente del discípulo un conocimiento científico semejante al que él tiene. De modo análogo el predicador, a través de la enseñanza de la fe, causa, por así decirlo, la fe en sus oyentes. Esta acción persuasoria exterior nunca es, desde luego, causa suficiente para generar la fe, cuya causa propia y principal es Dios mismo, quien mueve la inteligencia a prestar su asentimiento. El entendimiento del creyente se ayuda, sin embargo, de las realidades creadas y de argumentos humanos, por los que entiende que debe creer las verdades de fe¹³.

c) El aprendizaje de la ciencia presupone el conocimiento de los primeros principios, como el aprendizaje de la fe supone el conocimiento natural de Dios y el deseo natural de conocer la verdad y obrar el bien. En ambos casos, tales principios deben ser desarrollados con la ayuda del maestro que, en el caso de la ciencia, guía la mente del discípulo hacia las conclusiones y las aplicaciones

¹¹ Cfr. B. de Las Casas, *De unico*, V, 5, pp. 52-56.

¹² Cfr. B. de Las Casas, *De unico*, V, 6, p. 58.

¹³ B. de Las Casas, *De unico*, V, 6, pp. 58-60.

concretas. El aprendizaje de la fe requiere, igualmente –además de la fe infusa, claro está–, una concreción o explicación en la que se expongan los artículos de fe¹⁴.

d) En el aprendizaje de la ciencia, al igual que en el de la fe, ha de procederse paulatinamente de lo más fácil a lo más difícil. Pues no se puede conocer toda la ciencia desde el principio, como tampoco puede llegarse al perfecto conocimiento de Dios inmediatamente; hay que proceder, pues, de lo imperfecto a lo perfecto¹⁵.

7. La dificultad insita a las cosas de la fe requiere, por otro lado, que la exposición de las mismas se haga repetidamente, de manera que a los oyentes dejen de parecerles extrañas y, a fuerza de costumbre, se aficionen a ellas. Pues el arte imita a la naturaleza y suple sus deficiencias, por lo que debe usarse en la predicación de la fe. La costumbre, en efecto, aunque creada por el arte, es como una segunda naturaleza y así hace que aquello que en un principio parecía extraño y desconcertante, se convierta en usual y deleitable. Con ello no le será ya tan difícil al hombre reconocer la verdad de la fe cristiana y abandonar su antigua religión. Pero la formación de la costumbre requiere de la repetición de actos –en este caso, la exposición de la doctrina y las consiguientes exhortaciones e invitaciones– de manera constante a lo largo de un periodo de tiempo, lo cual precisa de condiciones de tranquilidad, sosiego y paz, ya que no puede hacerse violenta ni intempestivamente. Para guiar a los hombres a la fe con un arte que imite a la naturaleza, ha de emplearse, por tanto, un método persuasivo del entendimiento y suavemente exhortativo y atractivo de la voluntad¹⁶.

8. Finalmente, así como el hombre primitivo fue reducido a la vida civil por el poder de la elocuencia, y no por la coacción física, el predicador debe emplear la misma elocuencia para refrenar las pasiones desordenadas de sus oyentes y conducirlos a la virtud y las cosas de la fe¹⁷.

¹⁴ B. de Las Casas, *De unico*, V, 6 y 7, pp. 60-76.

¹⁵ B. de Las Casas, *De unico*, V, 7, pp. 76-78.

¹⁶ B. de Las Casas, *De unico*, V, 9, pp. 92-96.

¹⁷ B. de Las Casas, *De unico*, V, 10, pp. 98-104: “Quemadmodum gutta continuata, paulatim super durum silicem stillando, solet tandem ipsum cavare, sic frequens et continuata necnon dulcis et suavis instructio et tempestiva et perseverans correctio stillata paulatim in mansuetudine, dulcedine, humilitate prolata, interdum etiam gravissimos et scelestissimos peccatores, induratisimos et submersissimos infidelitatis erroribus penetrat, illuminat, excavat purgatque a sceleribus et a tenebris impietatis ad salutis et veritatis viam reducit”; p. 104. Con la expresión “cosas de la fe” me hago eco de la expresión frecuente en *De unico*, “ea quae sunt fidei et religionis christianae”, con la que Las Casas se refiere no sólo a las verdades de la fe y religión cristiana, sino a todo aquello que pertenece a esta fe y que abarca exigencias tales como la práctica del culto y de

Además de probar en el plano teórico la tesis de la predicación pacífica, Las Casas establece cinco condiciones prácticas que deben darse para que la predicación sea eficaz.

La primera de ellas es que los oyentes –sobre todo si son infieles– comprendan que los predicadores no tienen la intención de dominarlos por medio de la predicación¹⁸. La segunda, que entiendan que no los mueve la ambición¹⁹; la tercera, que los predicadores sean dulces, humildes y afables²⁰; la cuarta, que acojan a todos los hombres con amor de caridad²¹. Y la quinta, a la que dedica la mayor atención, es que tengan una vida santa e irreprochable, de manera que puedan predicar con autoridad moral y evitar asimismo toda clase de escándalo²².

En vista de todo lo anterior, puede deducirse la constitutiva inadecuación de la guerra como medio auxiliar de la predicación. La guerra llevada a cabo con este fin es, según Las Casas, temeraria, injusta, inicua y tiránica.

Es temeraria, porque se hace contra el derecho natural, divino y humano. Que se haga contra el derecho natural es claro porque va contra el modo en que la sabiduría divina mueve las cosas creadas y, sobre todo, a la criatura racional hacia el bien, como se ha dicho. Además, con esta guerra se infieren injurias, muertes y otras calamidades a pueblos inocentes²³. Que se haga contra el derecho divino antiguo o del Antiguo Testamento es patente porque ahí se prohíbe no sólo matar al prójimo, sino también despojarlo de sus bienes y oprimirlo. También se hace contra el derecho divino del Nuevo Testamento, pues va contra lo que Cristo enseñó de palabra y de obra respecto a la manera de predicar el evangelio²⁴, cuando envió a sus discípulos a predicar sin dinero, alforja ni bastón, curando enfermos, resucitando muertos y expulsando demonios.

la oración, la recepción de los sacramentos y la observancia de los mandamientos; cfr. pp. 566-567, nota 36.

¹⁸ B. de Las Casas, *De unico*, V, 24, p. 246.

¹⁹ B. de Las Casas, *De unico*, V, 24, p. 246.

²⁰ B. de Las Casas, *De unico*, V, 24, pp. 248-252.

²¹ B. de Las Casas, *De unico*, V, 24, pp. 252-256.

²² B. de Las Casas, *De unico*, V, 25-29, pp. 258-302. “Siquidem [vita] bona est, et Christi nomen laudatur et infideles ad fidem et Christianam religionem suscipiendam facilliter inducuntur, suadentur, animantur, provocantur; si autem mala, contrarios effectus necesse est ut pariat, quia Christi nomen blasphematur et homines, qui nondum viam salutis noverunt, longius quam erant ante abiguntur et in deterius proiciuntur et fugantur”; V, 29, p. 298.

²³ B. de Las Casas, *De unico*, VII, 1, pp. 484-486.

²⁴ B. de Las Casas, *De unico*, VII, 1, pp. 486-494.

Dicha guerra es, asimismo, injusta, pues carece de causa legítima, ya que no media injuria alguna contra el pueblo cristiano por parte del pueblo infiel. Es también inicua por cuanto daña la piedad; tanto por parte del pueblo infiel que, escandalizado por los daños que recibe de los cristianos, repudiará la fe, como por parte de los cristianos, que en tal guerra cometerán necesariamente acciones inmorales. Por último, es también una guerra tiránica, ya que quien la hace antepone su bien particular al bien común y universal²⁵. Por todo ello, quienes la llevan a cabo o colaboran en ella con su consejo, ayuda o apoyo cometen un pecado mortal muy grave y están obligados a la plena restitución de los bienes confiscados en dicha guerra y a la reparación de los daños ocasionados²⁶.

La defensa de la tesis de la predicación pacífica asumida por Las Casas y por la mayoría de los autores dominicanos de la primera mitad del siglo XVI ayudaría al establecimiento de las Leyes Nuevas, encaminadas a proteger a los indígenas. Posiblemente estas leyes constituyen un testimonio único en la historia de búsqueda de la justicia por parte de un pueblo conquistador.

Víctor Zorrilla
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
zorrillavictor_01@yahoo.es

²⁵ B. de Las Casas, *De unico*, VII, 2, pp. 496-500.

²⁶ B. de Las Casas, *De unico*, VII, 2-5, pp. 502-546.

AUTONOMÍA Y DETERMINACIÓN EN LAS TEORÍAS DE LA LIBERTAD DE MOLINA, BÁÑEZ Y SUÁREZ

Ángel Poncela González

Introducción

Acudimos a la polémica *De auxiliis* para detenernos en el análisis del libre arbitrio ofrecida por Luis de Molina y por Domingo Báñez: dos maneras diversas de valorar al hombre que desde el punto de vista de la metafísica cristiana es criatura, pero que en el mismo orden de la creación desempeña un papel activo. Desde un punto de vista formal, puede observarse que en las atribuciones y límites que cada uno atribuyó a la voluntad humana y a la omnipotencia divina reside el motivo de la diferencia de planteamientos. Sostenemos en la segunda y última parte, partiendo de un estudio de la teoría de la eficiencia de Suárez, que el diverso modo de entender la naturaleza de la moción divina en su relación con la acción de la criatura es el motivo profundo de aquellas divergencias.

1. La libertad indiferente

Molina en su *Concordia*, tras realizar un repaso por la historia de los errores derivados del intento de conciliar el humano libre arbitrio con la “gracia, presciencia, providencia, predestinación y reprobación” de la divinidad, cree posible afirmar la libertad, sin negar ninguno de estos atributos sobrenaturales. Con este objetivo retoma la cuestión 83 de Tomás de Aquino, para afirmar, en primer lugar, la existencia del libre arbitrio y de dichas propiedades y, en segundo lugar, con el fin de encontrar una definición de la libertad capaz de lograr la concordia propuesta²⁷.

²⁷ Como se recordará, en *Suma Teológica*, I, q83, Tomás de Aquino defendió la existencia del libre arbitrio, definiéndola como “la facultad de elegir” (o electiva). La nota específica del libre arbitrio se cifra en la elección que es comprendida como la capacidad para “aceptar algo o rehusarlo”. Planteándose el problema del origen de la elección como acto de la facultad apetitiva o de la intelectiva, lo atribuye a la primera, identificando al tiempo voluntad y libre albedrío, que quedan comprendidos como dos actos, el de querer y el de elegir, de una misma facultad: la ape-

Molina esta plenamente convencido de que la doctrina de la libertad defendida por su orden –y que él expone– logra situarse en el punto medio entre los dos extremos posibles: el pelagianismo y el luteranismo. Mientras que los primeros ensalzaban más de lo que resulta conveniente el libre arbitrio, los segundos hacían lo propio con la gracia divina.

Pelagio partió de la creencia en la bondad inmaculada de la naturaleza humana creada y por tanto en la posibilidad de que el hombre exclusivamente con las fuerzas del libre arbitrio pueda no pecar y alcanzar la salvación. La gracia divina es limitada a conferir originalmente la libertad y el discernimiento moral.

Molina sugiere que en el exceso de celo puesto por algunos Padres de la Iglesia en particular por Agustín y sus seguidores, por vencer esta concepción herética, reside la ocasión remota en la que se fundó Lutero para negar la libertad (“una ficción que se aplica a las cosas”, “un nombre sin contenido”), afirmar la necesidad absoluta divina de la realidad y atribuir finalmente la responsabilidad moral del mal al Creador²⁸. La causa segunda, en el planteamiento luterano, no es tal causa, sino solamente criatura que carece de la eficiencia que sólo posee la Causa primera para producir las voliciones internas del individuo que le conducirían hacia algún bien. La voluntad humana, cuando apetece un bien, permanece completamente pasiva hasta que la Causa primera no ejerce su influencia sobre él.

No define la libertad como oposición a la servidumbre y tampoco al mero impulso que niega toda coerción, sino como el querer opuesto a la necesidad. Así define al agente libre como aquél que “puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar, o hacer una cosa lo mismo que la contraria”²⁹. Al igual que Tomás de Aquino, sitúa el libre arbitrio en la voluntad y de la misma manera hace anteceder a la volición un juicio previo de la razón. Precisamente en la deliberación reside la diferencia entre el agente libre que es el hombre y el resto de los seres animados o agentes naturales. Estos carecen de elección (o de la posibilidad de actuar y no actuar) y una vez que sean puestos todos

titiva. Y, finalmente, en el orden de las potencias humanas integra la voluntad en relación con el entendimiento como el efecto del “motor” humano que es el intelecto. El libre arbitrio desde este planteamiento como puede verse no es reducible a la mera elección, comprendida como indiferencia, sino de elección previa y racionalmente deliberada, siguiendo en este punto la teoría de la racionalización del deseo que llevó a efecto Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

²⁸ L. de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, traducción, introducción y notas de J. A. Hevia Echevarría, Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo, 2007, d1, a13, p. 41.

²⁹ L. de Molina, *Concordia*, d2, a3, p. 46.

los requisitos para actuar, tanto materiales (el término del apetito o el objetivo) como formales (el impulso a la satisfacción de su apetencia), actuarán necesariamente sin poder resistirse a su inclinación natural. El individuo humano, por el contrario, puede, una vez que el juicio práctico le ha anticipado las consecuencias morales de su acción, suprimir dicho impulso e incluso comenzar la acción y, en un momento determinado, suspenderla.

Así y en la medida en que hace residir en la capacidad de discernimiento racional del bien o del mal el criterio de la moralidad de las acciones humanas, define la libertad en sentido dinámico como la posibilidad efectiva del ejercicio de la moralidad. La libertad, en este sentido, es una propiedad de las acciones de todos los individuos moralmente adultos (mayores de ocho años), mentalmente sanos y plenamente conscientes de sus actos (se excluyen los procesos de alteración de la conciencia: sueño, vigilia, embriaguez, etc.). Exceptuando todos estos casos, el resto de los individuos, en cuanto libres, son sujetos morales que pueden optar por seguir el bien que le muestra la razón en su acciones o bien prescindir de esa imagen y elegir “placer” su apetito, aún conociendo la maldad intrínseca de su efecto o del término. El entendimiento en este planteamiento de la libertad no ejerce una necesidad fuerte que determine completamente el sentido de la acción humana, como puede verse en esta afirmación: “considero que la libertad se halla en la voluntad y no en el entendimiento”³⁰. En su opinión la libertad se pone a prueba verdaderamente no en aquel acto que es querido sino en aquello que puede voluntariamente no elegir. Y para estos últimos no es necesaria ni una deliberación completa sobre el efecto o sobre el término, y tampoco la orden expresa del entendimiento. La voluntad refrenará el acto si ella misma quiere. Y para los actos que son queridos, basta con que el individuo conozca que en el término de la acción se halle algo “deleitoso, útil o digno” para él³¹.

Prescindiendo ahora de entrar en la valoración del peso atribuido por la teoría jesuita a la voluntad, en detrimento del intelecto y a desgranar todos los requisitos formales de la acción –algo que ya hemos tratado en otro lugar³²–, para una plena comprensión de esta teoría del libre arbitrio se hace necesario atender al origen de la libertad y, en segundo lugar, ponerla en relación con la eficiencia de la Causa primera.

¿Es la libertad humana una propiedad natural o un don sobrenatural? Como vimos antes, Pelagio atribuía la libertad al individuo a través del reconocimiento

³⁰ L. de Molina, *Concordia*, d2, a9, p. 48.

³¹ L. de Molina, *Concordia*, d2, a9, p. 48.

³² Á. Poncela González, “Requisitos formales de la volición: posibilidad y límite para un régimen autónomo de la acción personal en la filosofía de Francisco Suárez”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2006 (13), pp. 111-125.

de la existencia del estado de inocencia, es decir, antes de que Adán cometiera su delito. Molina no acepta tal estado en la criatura. La criatura en su estado actual, recluido en “la prisión tenebrosa del cuerpo”, tiene impresa la huella del pecado cometido por el primer padre³³. Pero el delito edénico supuso la retirada del don sobrenatural de la gracia, no de las facultades naturales que confirió en el momento de la creación al individuo.

El tercer estado, es decir, antes de recibir la gracia, es el estado en el que se halla el individuo no creyente o el infiel. Y con fino juicio Molina observa que de la infidelidad, o lo que es lo mismo, el estar desprovisto de la gracia, no se sigue que el individuo no realice acciones voluntariamente indiferentes. Es un hecho probado por la experiencia que a los individuos cabezas de las sectas mencionadas no les faltó un conocimiento suficiente del Dios católico, y se hallaban además en plenitud de sus facultades mentales; sin embargo, eligieron voluntariamente no ajustar sus acciones a la idea del bien que le presenta la doctrina católica. Por tanto, se colige que la libertad tendrá para el creyente un origen remotamente sobrenatural y próximamente natural tal y como revela la experiencia cotidiana a la razón. Es claro en este punto Molina: la capacidad del discernimiento moral (o justicia original), el “vigor” de dónde procede la voluntad y por tanto la libertad “deben incluirse entre los dones naturales del hombre”³⁴.

Las acciones voluntarias que son connaturales al hombre, y que no sobrepasan los límites de la naturaleza, son acciones libres por su propia naturaleza. Pero Molina, con plena conciencia de la distancia en la que se situará la siguiente afirmación respecto a la opinión ortodoxa de los Padres de la Iglesia, extiende la libertad humana hasta el auxilio divino. El individuo puede realizar también acciones sobrenaturales, tales como creer y dirigir sus acciones hacia fines sobrenaturales; pero esto no lo puede lograr solamente con sus dotes naturales; requiere para su realización del auxilio divino que otorga la gracia de Dios.

La distancia con la opinión ortodoxa aparece en el momento en el que afirma que el auxilio sobrenatural no fuerza a la voluntad humana a la realización de ninguna acción tendente a lograr fines sobrenaturales, puesto que la decisión de llevarla a término depende de manera exclusiva del querer humano indiferente. Una vez conferido el auxilio sobrenatural, el individuo no queda por ello determinado a obrar en esa dirección sino “que es libre de tal modo que en su potestad está cooperar o no con el auxilio divino o incluso realizar el acto opuesto”³⁵. ¿Por qué el auxilio divino no fuerza a la voluntad hacia los actos

³³ L. de Molina, *Concordia*, d2, a12, p. 51.

³⁴ L. de Molina, *Concordia*, d3, a8, p. 56.

³⁵ L. de Molina, *Concordia*, d2, a9, p. 56.

sobrenaturales? Simplemente porque Molina no concibe el auxilio como determinación. El concurso general de Dios con las causas segundas no es “un influjo sobre” ellas sino que es “un influjo inmediato junto” a ellas³⁶.

La causa segunda, aunque se vea agraciada con el don de la gracia (cuarto estado de la naturaleza humana), sigue produciendo un efecto movido sólo por su libertad intrínseca y natural. No por una influencia previa de la acción de la Causa Primera sobre la segunda, sino que la primera coopera juntamente con la segunda sobre la acción, no sobre ella, en orden a los efectos, y siempre y cuando la causa segunda decida quererlo.

Al explicar la relación como “concurso simultáneo”, Molina recupera la doctrina de las cuatro causas de la *Metafísica* aristotélica, asimilando la relación a la que cabe establecer en toda causa en general. Molina compara el fuego y la acción de calentar. El fuego puede ser llamado causa universal del calor en un sentido general, pero en el caso concreto de la aplicación de la acción de calentar esta cazuela de agua, quien la cualifica o aplica una determinada especie y no otra (es decir, quien pone la cazuela sobre el fuego y no sobre cubitos de hielo, por ejemplo) es el individuo como causa particular o próxima de este fuego. El fuego y la acción de calentar son ambas causas eficientes que se comportan en la relación como causa universal y causa particular respectivamente, y son en realidad dos momentos de una misma acción pero que distinguimos intelectualmente en orden a la comprensión.

Aplicando esta idea al movimiento divino, Molina afirma que “influye como causa universal con un influjo indiferente sobre las acciones y efectos distintos”, y este influjo sólo es determinado “por el influjo particular de las causas segundas”, que son las que libre y voluntariamente deciden cualificar, es decir, dirigir o no su acción hacia la consecución de un fin sobrenatural³⁷. Finalmente, en la segunda edición y frente a la crítica del mercedario Zumel, añade que no es necesario involucrar otra “predefinición” divina más que la “suficiente” descrita y en la forma descrita pues ello entrañaría “un perjuicio y no pequeño” para la libertad de arbitrio³⁸. Toda moción externa, ajena y previa a la acción voluntaria (como la “premoción”) es considerada una forma de determinismo

³⁶ L. de Molina, *Concordia*, d26, a5, p. 231.

³⁷ L. de Molina, *Concordia*, d26, a11, p. 233.

³⁸ L. de Molina, *Concordia*, d26, a1, ss. Como es sabido Zumel, al igual que Báñez y los dominicos, añadían a la gracia suficiente que poseen todas las criaturas la “gracia eficaz” que no era concedida a todos los hombres y que además movía y determinaba invenciblemente a la voluntad humana para obrar. Como señalaba Pascal, de manera irónica, en la primera de sus *Cartas Provinciales*: los dominicos admitían la gracia suficiente de los jesuitas solamente en apariencia y sólo como nombre –ya que no ejercía eficiencia y por ello añadían otra gracia eficaz– con el fin de no ser tenidos por el pueblo como calvinistas.

que anula la característica propia de la libertad humana (que, como hemos visto, consiste en la indiferencia que posee la voluntad para actuar o no, o para realizar una acción o su contraria).

Previnendo ya la crítica, especialmente en lo tocante a la omnipotencia divina, Molina afirma que es “Dios quien decide con voluntad eterna acomodar y, por así decir, atemperar su influjo y conferirles auxilios” a las criaturas, manteniendo de este modo una idea amorosa y generosa de la divinidad frente al Dios iracundo del Antiguo Testamento que se relaciona con sus criaturas en diversos momentos de su existencia, dejándoles actuar y errar a través de las capacidades adecuadas a su naturaleza, y suficientes, que les confirió al inicio de la creación³⁹. A la omnisciencia divina no se le escapa ni oculta ninguna de las acciones libres que el hombre realizará, pues posee una visión especial con la cual conoce de manera previa a la acción el efecto de la acción libre. Pero este tipo de preconocimiento no supone premoción o predeterminación. Esta “ciencia media” es el modo defendido por Molina para concordar la omnisciencia divina con la libertad humana y resolver así el problema de la teodicea: Dios, aunque conoce de antemano las acciones inmorales que el individuo cometerá, respeta su libertad y las permite; por ello, el sujeto de la imputación moral es siempre el agente individual y nunca Dios, contrariamente a lo que afirmó Lutero. Puede afirmarse que, en el planteamiento de la Compañía, Dios invita y nunca fuerza al hombre a la salvación, pero que en última instancia es el hombre el que haciendo uso de su libertad decide con el signo moral o inmoral que imprime a sus acciones salvarse o condenarse.

2. La libertad asistida

La crítica a la *Concordia* de Molina que llevaron a término los hermanos dominicos de la provincia de Castilla, capitaneados por el catedrático de prima de Teología de la Universidad de Salamanca Domingo Báñez, se encuentra en la célebre *Apología* publicada en 1595. En esta obra, y en lo que atañe al problema del libre arbitrio, se presenta una imagen del hombre bastante diversa de la molinista.

Báñez aprovecha la coyuntura crítica de la *Concordia* de Molina para acusar a toda la Compañía, y de manera especial a su máximo teólogo en aquellos días, Francisco Suárez, de defender una teoría semipelagiana. Como es sabido, la orden de Santo Domingo por aquellos días comenzó a perder influencia en los

³⁹ L. de Molina, *Concordia*, d26, a14, p. 235.

núcleos de poder (Estado, Iglesia y Universidad) en detrimento de la nueva orden.

Los jesuitas llegaron a plantear la investigación sobre el antiguo problema teológico, en apariencia, con la actitud propia del filósofo (fundado en la curiosidad y el deseo de conocer), si bien siendo plenamente conscientes del proceso de lucha por el poder político e intelectual en la que se hallaban inmersos. En opinión de Báñez, esta cuestión que ha ido madurando estratégicamente la Compañía por espacio de trece años (antes de que consideraran oportuna la publicación de la *Concordia* de Molina⁴⁰) obedece a un rasgo propio de la ideología jesuita: la “curiosidad excesiva”, “la soberbia” intelectual y la “vanidad” que les avocaba siempre a querer “saber más de lo que es conveniente saber” ya que “no les asusta la profundidad y la insondabilidad de los designios de Dios”⁴¹. Esta actitud, que es compartida por todas las herejías, no tiene otra finalidad que presentar una teoría novedosa con la que fijar la atención de los curiosos y que consiste en un método para concordar la libertad humana con la gracia divina fundada en la exaltación del atributo del primero en detrimento del segundo.

Pero, ya antes que nosotros, los dominicos observaron que el “fundamento permanente” que sustentaba la *Concordia* era una teoría de la libertad⁴². Aunque ellos, en defensa de su teoría de la premoción, añadieron que la teoría molinista se encontraba viciada desde el inicio debido a una “mala definición” de la libertad⁴³. La comprensión del problema de la relación pasa según Báñez por presentar “la definición legítima de libre arbitrio, que Molina ignora”, y que es la suya.

Recordemos la definición de la libertad expuesta por Molina: “libre arbitrio es aquello que, puestos todos los requisitos para actuar, puede actuar y no actuar; o bien puede actuar de una manera lo mismo que la contraria”⁴⁴. El primer

⁴⁰ Sobre Suárez y la doctrina del libre arbitrio puede leerse lo siguiente: “Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, defiende la misma definición –de Molina– en cierto manuscrito redactado en lengua vulgar, que circulaba por Salamanca de mano en mano y que fue denunciado a los Padres del Santo Oficio y entregado por algunos tomistas. El título de este escrito era *En defensa de la Compañía acerca del libre arbitrio*”. Como puede verse, los dominicos vincularon la teoría expresada a la *Concordia* a Suárez, Bellarmino y en general a toda la orden. De este modo Suárez atribuye su doctrina y la de Molina a la Compañía. D. Báñez, *Apología de los hermanos dominicos contra la ‘Concordia’ de Molina*, traducción, introducción y notas de J. A. Hevia Echevarría, Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo, 2002, I, 12, p. 93.

⁴¹ D. Báñez, *Apología*, I, 11, pp. 89 s.

⁴² D. Báñez, *Apología*, I, 12, p. 93.

⁴³ D. Báñez, *Apología*, I, 12, p. 93.

⁴⁴ L. de Molina, *Concordia*, d2, a3, p. 46.

punto de discrepancia reside en situar el momento en el que el auxilio divino interviene en la acción de la causa segunda. Molina y Báñez convienen en afirmar que el auxilio no influye en el momento anterior a la acción, sino en el momento mismo de emprenderla. No obstante, comienzan a distanciarse en el momento en el que supone Báñez que el auxilio interviene en el instante de la elección individual componiéndose con ella.

A diferencia de Molina, Báñez no sitúa el criterio de la libertad en el hecho de que pueda verificarse que una acción pueda no realizarse aún contando el individuo con todo lo necesario para ello. Por el contrario, una acción que no se realiza implica una ausencia de “la verdadera forma y fundamento del libre arbitrio” que se halla en el intelecto creado, ejemplar de la idea divina de la que participa⁴⁵.

En segundo lugar, Báñez niega que se pueda dar el supuesto previsto en la definición molinista, por el que la voluntad puede elegir no actuar. Según el dominico resulta imposible que la voluntad no elija, ya que dentro de esos requisitos previos a la acción se encuentra el mandato racional; y de manera principal, puesto que ese mandato es la ley divina impresa en la mente del agente. Pero ya hemos visto que en la teoría del conocimiento que maneja Molina el entendimiento no ofrece decretos que determinen la elección voluntaria, sino que solamente presenta imágenes: anticipa las consecuencias morales e inmorales dimanantes de su acción fundándose en los hábitos activos del individuo. Lo único que fuerza a la voluntad a elegir es su apetencia a querer o a rechazar los fines que pueden satisfacer su acción (lo “deleitoso, útil o digno” para él⁴⁶) y que le presenta el entendimiento a través de un juicio de experiencia.

En la teoría de Báñez, por el contrario, el individuo posee una libertad condicionada por la fuerza del entendimiento: una vez que le es presentada la moralidad de un fin la voluntad no puede negarse a alcanzarlo, pues la acción humana siempre está compuesta por el mandato del intelecto previamente agraciado y el impulso ciego de la voluntad. Báñez supone que la voluntad molinista es ciega al no estar determinada por el intelecto. Pero esto no es cierto: la voluntad elige, precisamente, porque tiene de manera previa todas las condiciones requeridas para emprender la acción, entre las que se encuentra el conocimiento del bien y del mal. Ahora bien, ni la bondad de un fin, ni el mandato de intelecto, ni la ley divina de la justicia, poseen la fuerza necesaria para determinar a la voluntad, ni a que obre, ni a que lo haga en una dirección moral.

⁴⁵ D. Báñez, *Apología*, I, 12, a3, p. 95; a5, p. 100.

⁴⁶ L. de Molina, *Concordia*, d2, a9, p. 48.

Mientras que para Tomás de Aquino y para Báñez la voluntad divina que se expresa en el concepto mental de la justicia siempre se cumple⁴⁷, para Molina sólo se cumple si el individuo así lo decide y quiere.

A Báñez le resulta intolerable el hecho de que Molina haga residir la prueba de la libertad en el acto de pecar o no pecar. Pero en realidad no es esto lo que afirma el jesuita, sino que la libertad se pone a prueba en el movimiento no condicionado, es decir, en la posibilidad que posee la voluntad para dirigirse hacia el bien o hacia el mal, e incluso hacia ninguno de estos fines. La libertad genuina para Molina no es la liberalidad (como parece entender Báñez), sino la libertad moral que precisamente se pone a prueba en las situaciones límite: aquéllas en las que el agente, frente a la presentación de un fin deleitable, decide voluntariamente no conducirse hacia su consecución, pues por la experiencia y la educación sabe que le reportarán efectos inmorales. Recuérdese que en la elección reside la verdadera razón de la libertad; ella actúa como diferencia específica frente a las restantes criaturas: un animal, a diferencia del hombre, no siempre que quiere puede detener su intención hacia el fin.

En la teoría de Báñez, puesto que “el primero en ser libre y de manera infinita es Dios, es imposible que la criatura ejerza su libertad, especialmente al obrar el bien, sin el influjo actual de Dios quien decide primero para que la criatura decida después. En efecto, no se debe afirmar que la criatura es, con respecto al buen acto, la primera en decidir, al igual que tampoco es, con respecto al acto de conocer, la primera en conocer”⁴⁸. Podríamos deducir entonces de este planteamiento que si la realización del bien es atribuible solamente al auxilio divino; el individuo infiel, por ejemplo, sería incapaz de hacer el bien. Y a aquellos que compartan la fe sólo les es atribuible directamente el mal; el bien sólo de manera indirecta.

De los planteamientos analizados es posible concluir que la libertad bañeciana presenta a un hombre inmoral por naturaleza e incapaz de realizar el bien y redimirse, si no media el auxilio divino que actúe de manera previa y constante. El hombre, según Molina, es un individuo autónomo que posee de manera innata el criterio moral que le capacita para elegir hacer el bien o el mal.

El motivo diferencial principal de estas antropologías reside, en nuestra opinión, en el diverso modo de comprender la moción divina, que a su vez determina una forma de comprender la constitución ontológica del individuo de idéntico signo.

⁴⁷ En este sentido puede leerse: “Nosotros, no obstante, negamos que semejante composición sea posible, esto es, que Dios mueva con su auxilio eficaz a la voluntad a que elija y la voluntad no elija aquello que Dios quiere que elija”, D. Báñez, *Apología*, I, 14, a4, p. 95.

⁴⁸ D. Báñez, *Apología*, III, 2, a3, p. 224.

Báñez, siguiendo a Tomás de Aquino, supone que la acción divina es intrínseca a las cosas, es decir, que no sobreviene, sino que brota del mismo ser de las cosas. Esto es así porque, según la metafísica tomista, la acción eficiente de Dios no se limita al ámbito de la acción, sino que además confiere el ser a las cosas y además las mantiene en él. La moción divina es la que hace pasar a las cosas del estado de potencialidad en el obrar, al de la actualidad que poseen cuando actúan, y además en la dirección en la que lo hacen. Es decir: la eficiencia divina llega hasta la entraña misma de la acción, dándole lo que tiene de ser. Por ello afirma Báñez que la acción de la criatura procede absolutamente de Dios como Causa primera, puesto que todo lo creado depende de Dios, tanto en su ser como en su obrar, y por ello la indigencia operativa es una cualidad constitutiva de la criatura. En el obrar, la moción divina y no la voluntad de la criatura es la causa de la acción, ya que le produce no sólo la acción sino el propio acto voluntario y su modo de ser libre.

Vamos a explicar el fundamento metafísico de Molina desde el concepto de efectividad expuesto por Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*. Este movimiento no es ilícito pues, como se ha dicho antes, ambos manejaron la misma teoría de la libertad.

3. La libertad desde la perspectiva de la eficiencia

La comprensión del individuo desde el punto de vista dinámico, y en concreto desde el carácter activo de la existencia como atributo que lo distingue, sin oposición a las cosas, es uno de los caminos transitados por Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*. Suárez, como teólogo cristiano, erigió su pensamiento metafísico sobre el marco de la creación y desde éste marco pensó al existente.

Este esquema posibilita un análisis de la existencia desde la dialéctica de la eficiencia. Ésta supone la presencia de un sujeto que realiza una efectuación (un poder hacer) y, a la vez, al mismo sujeto ya efectuado (poder recibir): notas propias de la esencia del comportamiento del individuo, como hemos visto en la teoría de Molina. La afirmación del carácter participado de la acción, en nuestra opinión, no impide afirmar el sentido existencial de la acción ni la propiedad de sus efectos, como vamos a mostrar brevemente considerando la teoría suareciana de la existencia desde el proceso mismo de la eficiencia.

El individuo existente no es una posición absoluta (existente) sino relacional (posibilidad), y ello por la propia naturaleza de la relación del hombre con las cosas, que es de doble dirección y se concibe en términos de eficiencia. Ahora bien, el sentido de la relación y su mantenimiento viene dado por la naturaleza

humana de la acción, en orden al origen y a la propiedad de la ejecución. Ha sido sobradamente estudiado el papel activo que Suárez confiere a la esencia del existente –la *aptitudo essendi*–, pero no se ha prestado la misma atención a su correlato en el plano de la contingencia, que es la función con-creadora que desempeña el ente finito en el proceso de la producción. Vamos a atender a ésta de manera conclusiva.

Considerando la existencia desde el punto de vista de la eficiencia (no intrínseca sino extrínseca) aparece la acción creadora y conservadora de la Causa primera. Este remate teológico desde el cuál desarrolla su metafísica, que es el propio de la creación, hace superflua la adicción de un nuevo acto que se añade a la existencia para ponerla en acto al ser. La teoría tomista del “acto de ser” es comprendida por el jesuita como una redundancia que viene a sembrar la confusión en la metafísica escolástica añadiendo nuevas entidades sin necesidad. El problema reside en saber si la razón de la efectividad que ejerce la existencia sobre el ente pertenece a la esencia del hombre, o está absolutamente condicionada a la eficiencia primera. Es comprensible que Suárez, como teólogo además de filósofo, no dude en señalar que toda propiedad o característica que el hombre posee procede de la relación de participación que mantiene con la causa primera. Por ello, y con verdad, no puede decirse que posea alguna nota por sí misma (como la esencia actual, por ejemplo), ya que con cualquier atribución de este género “la criatura podría gloriarse de poseer por sí misma algo que no tiene recibido”. Esto es imposible, puesto que significaría que se ha producido una fisura en la eficiencia primera.

Una vez afirmado el carácter participado de los constitutivos ontológicos del ente finito o, lo que es lo mismo, la condición cristiana del hombre como criatura, es necesario mostrar el verdadero camino –que es diverso al de la metafísica de la esencia– por el que Suárez, en concordancia con la doctrina de la libertad de Molina, amplía de alguna manera el ámbito de la eficiencia del individuo.

El primer movimiento consiste en delimitar el lugar que ocupa el ente finito en la causación o, lo que es lo mismo, determinar su grado de autonomía. Suárez conviene con el dogma teológico en que el ente infinito es el creador de todas cosas (entendiendo por *todas* aquellas que son producidas sólo mediante creación). Si bien es correcta la tesis de Tomás de Aquino que afirma que Dios es la causa propia y esencial del ser mismo, de ello no se sigue –como han colegido muchos de sus intérpretes– la exclusión de toda la eficiencia de las criaturas sobre las existencias particulares.

Situados en el plano propio del ente finito, el de la contingencia, donde las cosas están sometidas al cambio (a la generación y a la corrupción) y la mutación a partir de un sujeto (substancias y accidentes), es necesario señalar una causa eficiente próxima o segunda de aquella existencia efectiva y extrínseca-

mente creada por el ente infinito. El papel que le ha sido reservado al ente finito como causa segunda en el proceso de creación, en lo que compete a la generación o tendencia al ser (por parte de algunos “tomistas recientes”, en opinión de Suárez), ha sido el de paciente. La causa implica tener algo de ser por sí mismo, ser agente, y por esto no se define precisamente el ente finito, sino por todo lo contrario. Su única función consiste en recibir o participar del ser que le es conferido por el ente infinito y adecuar la materia para que le sea conferida una existencia cualificada y determinada. El ente infinito es la causa total del ente.

Suárez se decanta por la opinión de Tomás, Escoto y los tomistas antiguos. El ente finito, causa segunda en el proceso creador, si bien es cierto que posee la esencia y la existencia de una manera conferida, no es menos cierto que la “tiene en sí”. Y esto no quiere decir sino que “las causas segundas producen verdadera y propiamente la existencia de sus efectos, en cuanto hechos por ellas mismas”. Y pueden crear a través de los efectos que provocan sus acciones en el ámbito de la contingencia, precisamente porque han sido creadas “con toda la virtud para comunicarse y para producir de modo perfecto los efectos de la que eran capaces por su naturaleza”⁴⁹.

Suárez distingue la creación de la generación. La primera es previa a toda acción humana y compete exclusivamente al ente infinito, y por ella se produce la materia prima o el sujeto de la generación. El ente finito como causa segunda produce la existencia de la materia y engendra el ser, no creándolo desde la nada sino ordenando, “componiéndolo, uniendo las partes de que consta y añadiéndole el complemento último y formal”⁵⁰. La acción engendradora del ente finito como causa segunda se denomina educción, que es donar el ser de la existencia a la materia, convertir a la cosa en algo producido, determinarla o sacarla de las causas. Para ello, educa o extrae la forma de la potencia de la materia, informándola actualmente, recibiendo el producto, en esta acción, la existencia: ésta y no otra es la razón de toda generación, afirma Suárez siguiendo aquí la física aristotélica⁵¹.

En la exposición de la naturaleza de la educción confirma Suárez su valor, puesto que, al igual que todas las acciones que lleva a término la causa segunda, son algo real, ya que tiene como objetivo engendrar efectivamente un ser real, una realidad o existente (“un ser actual y nuevo o temporal”). La educción, como acción propia de la causa segunda, no posee un carácter neutral contemplado desde el fin, sino que es propiamente acción intencional puesto que tiende

⁴⁹ F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, edición y traducción de S. Rábade, S. Caballero / A. Puigcerver, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1960-1966, vol. VII, XXXI, 9, 6, p. 93.

⁵⁰ F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XXXI, 9, 10, p. 98.

⁵¹ F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XXXI, 5, 1.

siempre a la generación. No sólo ello: toda acción considerada precisivamente, sin atender al término, es creadora⁵². En este sentido afirma Suárez que mediante la acción de la causa segunda “se produce la existencia en el término de ella, puesto que una acción existente, en cuanto tal, tiene por término una realidad existente en cuanto tal, y en el término ya hecho responde un ser tal, cual es el que en la acción está haciéndose”⁵³.

Por tanto, la existencia no es creada en el proceso de creación sino de un modo “connatural” en virtud de la esencia del hombre –que es el ser que la causa segunda crea–: “si la existencia no se distingue de la esencia, es claro que no puede ser creada, si no es creada la esencia; mas si se distingue, al menos es cierto que la existencia no puede ser producida ni existir naturalmente a no ser en la esencia y actualizándola; luego depende de ella en su producción y en su ser; luego cuando es producida de un modo connatural, no es producida por creación”⁵⁴.

En la afirmación de que la acción de existencia no es una creación sino una educción, no ve un peligro ni “motivo para atribuírsela a Dios sólo y no también a la causa segunda”. Para Suárez, esto no supone una ampliación de la capacidad del hombre, sino un reconocimiento velado. Ambos entes producen la existencia; ahora bien, el ente infinito es superior en la medida en que crea la esencia del ente finito. El primero limita y produce (crea); el segundo delimita y concreta (con-creación). Crea el ente en general (en cuanto tal) confiriéndole así mismo el ser en cuanto tal de una manera completa; el hombre con-crea un ente determinado dotándolo de una existencia concreta mediante una adicción de un ser parcial o accidental que viene a perfeccionarlo. Por último, y por la propia definición de la acción, el ente infinito crea desde la nada; el ente finito, tiene que partir siempre de una realidad preexistente⁵⁵.

⁵² Dos funciones otorga Suárez a la acción original de la causa segunda: producir y unir la existencia. Si no produce primero no se podrá afirmar la unión sustancial. No crea existencias, sino que las educa o actualiza la esencia. Se explica el proceso de educción como sigue: en el receptáculo, potencia del sujeto (o desde su esencia) se desencadena una acción, que implica tanto al concurso de la forma como de la materia o sujeto, produciendo y al tiempo uniendo (por ese concurso de la materia en el proceso) una existencia.

⁵³ F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XXXI, 9, 14, p. 101.

⁵⁴ F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, IX, 16, p. 102.

⁵⁵ En la última sección de la disputa XXXI regresa Suárez al estudio de la esencia del ente finito en comparación con el ente infinito, con el fin de precisar el grado de autonomía concedido. Redunda en la dependencia esencial del ente finito en cuanto ente por participación, así como en la necesidad de que su existencia sea conservada por la eficiencia extrínseca del ente infinito. En el ámbito de la acción, subraya que la eficiencia de la causa primera posee un carácter absoluto y que, por definición, al ente finito no le pertenece el obrar o causar. Posee una eficiencia condicionada al concurso actual y auxilio de la causa primera. Respecto a la propia dependencia (es decir,

Finalmente, la conexión con la metafísica de la esencia llega por el camino mismo de la eficiencia, puesto que “aunque nos imaginemos que son distintas”, el ente finito concurre a la producción de la esencia de manera idéntica que a la de la existencia. La diversidad de la naturaleza de la eficiencia extrínseca respecto de la próxima lo evidencia. La eficiencia remota es la que constituye formalmente todas las cosas, mientras que la causa próxima, el ente finito, completa este proceso: “añade la otra parte de la esencia, realizando de este modo su consumación” que es la actualización de la esencia de la cosa. El mismo grado de eminencia y perfección que posee la causa primera en la producción de la existencia es mantenido en la producción de la esencia.

Ahora bien, del principio suareciano de “la identidad entre la esencia actual y la existencia”, se sigue “que la esencia y la existencia son producidas del mismo modo por la causa segunda”⁵⁶. La doctrina de la identidad entre la eficiencia de la existencia y de la esencia creada viene a confirmar una vez más la tesis de Suárez, ahora por la vía de la causalidad. La identidad viene a dar cohesión, a integrar en un todo indisoluble el proceso de la producción tanto en su origen como su desarrollo.

Ángel Poncela González
Facultad de Filosofía
Universidad de Salamanca
aponcela@usal.es

a la causalidad formal), el obrar no le pertenece esencialmente, puesto que puede conservar íntegramente su esencia sin el auxilio del ente infinito. Ahora bien, el obrar del ente finito considerado en su condición de ente creado (de modo que no es capaz de causar nada sin auxilio), es subordinación del obrar: es, en efecto, una nota esencial de la naturaleza del ente finito en cuanto ser dependiente. Ahora bien, esta característica, que se formula positivamente del siguiente modo: “a la razón de ente creado le pertenece el estar sujeto o subordinado al ente increado para obedecerle y obrar todo lo que no implique contradicción”, como subraya Suárez, tiene un interés teológico y no filosófico, en cuanto no es revelado por evidencia natural, sino por revelación, y es la materia central de la doctrina teológica de la potencia obediencial. Por su naturaleza excede los límites del presente escrito. Cfr. F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XXXI, 14, 7, p. 213. Respecto a la eficiencia divina conservativa: si como se ha dicho la causa primera concede el ser y además lo conserva, podría abstenerse de ejercerla. En ese caso se produciría un perecimiento del ente finito por privación del ser actual de la esencia. En términos exactos: una “cesación por aniquilación”. Véase XXXI, 13, 34-37.

⁵⁶ F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XXXI, 9, 25, p. 110.

LA LIBERTAD EN SUÁREZ Y LOCKE

Francisco T. Baciero Ruiz

Suárez aborda la *disputada cuestión* de la libertad humana y sus fundamentos metafísicos en la amplia disputación XIX, dedicada al estudio de las “Causas que obran necesariamente y causas que obran libre o contingentemente”, después de haber abordado en las disputaciones anteriores la doctrina general sobre la causa eficiente⁵⁷. Entre las causas que obran libremente se encuentra el actuar humano.

1. El fundamento de la libertad humana según Suárez

Establecido que hay causas eficientes que actúan necesariamente⁵⁸, Suárez enumera a continuación los requisitos que debe reunir la acción necesaria⁵⁹,

⁵⁷ “Causas que obran necesariamente y causas que obran libre o contingentemente. El hado, la fortuna y el azar” (“*De causis necessariis et libere seu contingenter agentibus; ubi etiam de fato, fortuna et casu*”), en F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, edición y traducción de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 9 vols., 1960-1966, vol. III, 1961, pp. 313-449. La disputación se encuentra enmarcada dentro del tratado de la causa eficiente, entre las disputaciones XVII (“La causa eficiente en general”), XVIII (“La causa eficiente próxima, su causalidad y requisitos que necesita para causar”) y las disputaciones XX a XXI sobre Dios como primera causa eficiente (“La primera causa eficiente y su primera acción, que es la creación”, “La primera causa eficiente y su segunda acción, que es la conservación”, “La primera causa y otra de sus acciones, que es la cooperación o concurso con las causas segundas”). La disputación XIX está dividida en doce secciones, de las que la sección 1 aborda la posibilidad de que en las causas eficientes creadas existan algunas que obren necesariamente, las secciones 2 a 9 se ocupan específicamente de la cuestión de la libertad humana, y las secciones 10 a 12 se ocupan del hado, la fortuna y el azar (citaremos, como suele ser habitual, indicando con cuatro cifras el número de la disputación en primer lugar, a continuación el de la sección, el número correspondiente dentro de la sección, finalmente la página de la edición que manejamos).

⁵⁸ “*Dari in causis creatis plures, quae necessario operantur*”; F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 1, 1, p. 313.

⁵⁹ Cfr. F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 1, 2-11, pp. 314-323.

para concluir que todas las causas naturales actúan necesariamente⁶⁰. En realidad, todas las causas que obran sin razón obran con necesidad⁶¹. Suárez postula, de acuerdo con una tradición muy antigua, una relación intrínseca entre libertad y racionalidad. En el *apetito sensitivo* del hombre no existe la facultad de obrar libremente, en la medida en que el apetito sensitivo no participa de la razón⁶². Cualquier ser carente de razón carece de la facultad de actuar libremente⁶³.

En la sección segunda plantea Suárez la cuestión de si existen causas eficientes que actúen con libertad, lo que efectivamente es el caso, siendo el hombre una de ellas⁶⁴. Después de rechazar las razones que suelen aducirse para negar la libertad humana⁶⁵, Suárez arguye que existen razones “experimentales” y “de razón” a favor de la existencia de la libertad en el hombre⁶⁶. La libertad quedaría probada tanto por el consenso común de los filósofos (Platón, Aristóteles, Cicerón, los santos padres, los propios estoicos), como por la experiencia personal de cada uno, la práctica prudencial del consejo, o los propios sentimientos de venganza que un comportamiento injusto despierta incluso entre quienes niegan la libertad⁶⁷. Se puede concluir por tanto que “existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca”⁶⁸.

El argumento “de razón” o *a priori* a favor de la acción libre en el hombre puede tomarse a partir del modo de conocer del intelecto: puesto que la libertad nace de la inteligencia, y el “apetito vital” sigue al conocimiento, un conocimiento más perfecto irá acompañado de un apetito más perfecto; por esa razón, un conocimiento universal e indiferente a su modo –como es el del entendimiento– irá acompañado de un correlativo apetito universal e indiferente (o

⁶⁰ “Constat igitur ex his omnibus in naturalibus causis nullam esse propriam indifferentiam, quae necessitati agendi repugnet”; F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 1, 11, p. 323.

⁶¹ “Omnes causas, quae operantur absque usu rationis, quatenus tales sunt, operari cum praedicta necessitate”; F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 1, 12, p. 323.

⁶² “Si quod est participium libertatis in appetitu sensitivo hominis, in tantum esse, in quantum est participium rationis in cogitativa hominis. Quod si in hac non est vera ratiocinatio, ut revera non est, neque in illo per se sumpto est vera libertas, [...] quia adaequata radix libertatis est usus rationis”; F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 1, 13, p. 324.

⁶³ Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 1, 13, p. 324.

⁶⁴ F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 2, 1, p. 326.

⁶⁵ Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 1-9, pp. 326-331.

⁶⁶ “Dico ergo primo evidens esse naturali ratione et ipso rerum experimento hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua et libertate”; F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 2, 12, p. 333.

⁶⁷ F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 2, 12, pp. 333-4, 2, 13-17, pp. 335-339.

⁶⁸ F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 2, 18, p. 339.

libre). El conocimiento intelectual es precisamente un conocimiento de ese tipo, en la medida en que conoce la razón propia de fines y medios de cada ser, comprendiéndolos en todos sus aspectos, en lo que tienen de bondad o de malicia, de utilidad o incomodidad, y del mismo modo, qué medio es necesario para el fin y cuál indiferente, lo que posibilita una acción no determinada, en cuanto perfectamente deliberada⁶⁹.

Se podría objetar que la experiencia y la razón aducidas mostrarían que el hombre se deja llevar en sus acciones por la razón, pero no que las ejerza libremente; dicho con otras palabras: que supuesta la comprensión de todas las razones para actuar en un sentido u otro, el hombre actúa de modo necesario según la razón más poderosa⁷⁰. Suárez resuelve esta dificultad afirmando que el hombre no sólo es capaz de cambiar el sentido de su acción cuando han cambiado las razones para ello, sino que, inversamente, incluso permaneciendo idéntico el juicio sobre la conveniencia o no de la acción, puede elegir de hecho todavía entre realizarla o no⁷¹.

De todos los argumentos anteriores se deduce que existe efectivamente en el hombre una facultad de obrar libremente, pues del acto se infiere la potencia que lo hace posible⁷². Ha de tratarse de una “facultad activa” o “potencia activa”, pues una facultad meramente pasiva no puede ser libre, en la medida en

⁶⁹ F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 2, 17, pp. 338-339.

⁷⁰ “His omnibus indiciis ex experienciis solum probari evidenter hominem ratione duci et moveri in suis operationibus, non vero eas libere exercere [...]. Unde consequenter dicet qui in contraria sententia fuerit pertinax, posita apprehensione quae ex omnibus illis causis et circumstantiis enascitur, hominem necessario determinari ad hoc vel illud operandum”; F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 2, 13, p. 335. De modo parecido, un animal puede realizar una acción u otra en la medida en que ha sido condicionado para ello por un proceso de aprendizaje, o Dios mismo podría inducir a un hombre a actuar necesariamente, sin que por ello el hombre perdiese la conciencia subjetiva de estar obrando libremente; pp. 335-336.

⁷¹ “Non solum experimur, mutata cognitione vel apprehensione obiecti, sed etiam stante eadem, situm esse in voluntate nostra sedere aut stare, hac vel illa via incedere, et similia”; F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 2, 15, pp. 336-337.

⁷² F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 2, 18, p. 339. El “libre arbitrio” consiste en una potencia y no en un puro acto, pues de otro modo la libertad cesaría al cesar el acto, lo que es absurdo: “Liberum arbitrium creatum directe et formaliter consistere in huiusmodi potentia quae praedictam vim et dominium habet in suum proprium actum”; XIX, 5, 4, p. 371. “Homo enim liberum arbitrium habet, etiam quando nihil operaretur, alias amitteret liberum arbitrium per solam cessationem ab actu, quod absurdum est”; p. 371; “talis ergo potentia erit liberum arbitrium”; p. 371.

que necesita de una “facultad activa” para pasar de un estado a otro⁷³. Suárez insiste en este punto en los números siguientes⁷⁴. Se trata ahora de saber cuál es exactamente la facultad en la que radica la libertad, cuestión abordada expresamente en la sección 5: “¿En qué facultad radica formalmente la libertad de la causa creada?”⁷⁵.

Suárez comienza recordando lo que ha dicho en la sección primera, a saber, que sólo los seres dotados de razón son capaces de obrar libremente, por lo que el principio adecuado de una acción libre sólo puede ser una substancia espiritual⁷⁶. El principio próximo de la acción debe acomodarse al principal, y ningún ente tiene el dominio de sus actos sino en cuanto es racional o intelectual; luego obtendrá dicho dominio por una facultad perteneciente al grado de lo intelectual, grado que en cuanto tal es espiritual⁷⁷. El principio próximo de la acción libre deberá ser por tanto alguna potencia de una substancia espiritual en tanto que espiritual e intelectual⁷⁸.

Supuesto que la facultad libre reside próximamente en alguna potencia del alma o de la “substancia intelectual”, se trata de saber de qué potencia se trata. Tras rechazar la opinión de Alejandro de Hales, según la cual la potencia libre sería una “potencia motriz” distinta del intelecto y la voluntad, y de afirmar que no puede consistir sino en una de las dos⁷⁹, se pregunta Suárez en cuál de ellas y de qué modo: si en las dos formal y conjuntamente, o exclusivamente en una. Suárez rechaza tanto la opinión (a la que tendería Durando), según la cual el libre arbitrio residiría formalmente en el intelecto y la voluntad simultáneamente, como aquélla que tiende a suponer que reside en el intelecto por sí mismo (opinión esta última que, si bien no afirmada expresamente por ningún autor, parece sobreentenderse por parte de aquellos que suponen que la voluntad

⁷³ “Ad libertatem non sufficit indifferentia ad varios actus et carentiam eorum, sed necessaria est interna vis qua talis facultas possit eam indifferentiam ad alterutram partem determinare”; F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 2, 19, p. 340.

⁷⁴ Tal sería además la opinión de los filósofos más eminentes, entre ellos Aristóteles (en *Magna Moralia*, I, 9, y *Ética a Nicómaco*, III, 5). Consonaría además con el juicio de la Escritura y de san Agustín, san Basilio Magno y san Gregorio Nacianzeno entre otros; cfr. F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 2, 22, p. 343.

⁷⁵ Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 5, p. 368 y ss.

⁷⁶ “Principium principale quo liberae actionis, semper esse substantiam aliquam, seu substantialem formam spiritualement. [...] nam omnis forma materialis, quatenus talis est, operatur absque intelligentia et ratione”; F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 5, 2, pp. 369-370.

⁷⁷ Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 5, 3, pp. 370-371.

⁷⁸ F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 5, 3, pp. 370-371.

⁷⁹ F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 5, 11, p. 377.

es determinada de un modo necesario a la acción por el juicio antecedente)⁸⁰. El intelecto en cuanto tal es incapaz de actuar libremente, ya que es determinado a asentir o disentir por la verdad o falsedad del objeto mismo de que se ocupa, y sólo puede permanecer “indiferente” en la medida en que el objeto se muestre de un modo confuso⁸¹. La libertad no puede radicar por tanto formalmente en el entendimiento: ni de forma exclusiva, en la medida en que no es libre, ni en el conjunto o agregado de entendimiento y voluntad, por la misma razón. La libertad residirá por tanto formalmente en la voluntad, por mucho que el entendimiento sea la “raíz” o presupuesto de la misma, en la medida en que la voluntad se orienta por, o presupone siempre, el juicio del entendimiento⁸².

En la sección sexta se plantea Suárez la dificultad suscitada por la necesidad de compaginar la libertad de la voluntad con el hecho de que ésta sea guiada siempre por el juicio, que en ese sentido la “determinaría”, como se ha indicado. Suárez la resuelve afirmando que el juicio sólo puede mover a la voluntad por medio del objeto que le propone; pero el objeto como tal, en cuanto que no es absolutamente apetecible por la voluntad (excepto en el caso del sumo bien conocido sin sombra de error sólo en la otra vida), no puede imponerle una acción necesaria⁸³.

Finalmente, tras abordar en la sección siete la cuestión de la necesidad de la existencia de un juicio erróneo precedente para la ejecución de una mala acción (lo que Suárez rechaza⁸⁴) y, en la sección siguiente, la posibilidad de que la

⁸⁰ F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 5, 11, pp. 377-8 y 5, 12: “Secundus modus dicendi esse potest libertatem esse formaliter in solo intellectu, et non in voluntate. Hunc non invenio apud aliquem autorem, videtur autem posse [...] fundari in quadam sententia a multis recepta, nimirum, voluntatem omnino determinari ad electionem a iudicio intellectus”; p. 378.

⁸¹ F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 5, 14, p. 379.

⁸² F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 5, 24, p. 386, “Quo sensu dictum est liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis. Est enim voluntatis formaliter, rationis autem praesuppositiva seu radicaliter”; 21, p. 384.

⁸³ “Iudicium intellectus non movet voluntatem nisi medio obiecto quod proponit; sed obiectum propositum non semper infert necessitatem voluntati aut determinat illam ad unum [...]; ergo nec est necessaria ex parte iudicii [...] nec possibilis talis determinatio”; F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 6, 7, p. 393.

⁸⁴ F. Suárez, *Disputationes Metafísicas*, XIX, 7, 10, p. 403. Más aún, en su insistencia sobre el carácter no determinado por el juicio del acto voluntario, Suárez afirma que el juicio erróneo sigue en muchas ocasiones a la acción inmoral en lugar de precederla: “Addo vero tertio probabile esse, ex consensu libero voluntatis circa res agendas, ex necessitate sequi in intellectu iudicium illud practicum de eisdem rebus quo simpliciter iudicatur hoc esse agendum [...]. Quod si hoc verum est, ratione talis iudicii merito dici possunt errare semper, etiam secundum intellectum, qui operantur malum, non errore speculativo, sed practico, neque errore qui liberum consensum antecedit, sed qui ex illo sequatur”; 12, pp. 404-405.

voluntad pueda actuar, además de libremente, de forma necesaria (ante la presencia, por ejemplo, del bien “universal y perfecto”, como Dios conocido tal cual es), posibilidad que acepta, aunque no en esta vida⁸⁵, Suárez afirma en la sección nueve, contra la opinión de Ockham, Gabriel Biel y “otros nominales”, para quienes la voluntad no es libre en el momento mismo en que realiza el acto (“pro illomet instante quo illum exercet”), que la libertad se ejerce, en su sentido más propio, precisamente en el momento de la acción⁸⁶. Entre las varias razones que se podrían aducir a favor de ello, además de la analogía que se puede establecer con la voluntad divina, que actúa libremente al crear al hombre, a pesar de haber deseado crearlo desde siempre, del mismo modo que el hombre actúa libremente en el momento en que ejecuta la acción, independientemente de que la haya deseado realizar previamente⁸⁷, desde un punto de vista moral, el hombre sólo puede “pecar” (o arrepentirse) propiamente cuando realiza el acto pecaminoso, nunca antes⁸⁸.

2. El tratamiento de la libertad en el capítulo *Of power* del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke

Uno de los capítulos más extensos del de por sí ya muy extenso *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke se ocupa de la cuestión de la libertad. Se trata del capítulo 21 del libro II, dedicado al “poder” o la “potencia” (*Of power*). Parece que una explicación exacta de la cuestión preocupó a Locke, en la medida en que, como él mismo reconoce, reformó y amplió la sección central del capítulo para la segunda edición de 1694⁸⁹. Locke trata la cuestión de la libertad

⁸⁵ Cfr. F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 8, 4, p. 407; 9, p. 411; 12, pp. 413 ss.

⁸⁶ “Dicendum est voluntatis libertatem proprie exerceri in eomet instante, et circa eundem actum quem prasentem elicit seu exercet”; F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 9, 3, pp. 420-421. Como ya había sugerido previamente: “homo est liberi arbitrii, quia potest operari et non operari, positus omnibus requisitis ad agendum”; XIX, 5, 4, p. 371.

⁸⁷ Cfr. F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 9, 5, p. 422.

⁸⁸ “Quoties homo peccat, non demeretur vel amittit gratiam in tempore immediato ante instans in quo exercet actum peccaminosum, ut est per se evidens; nemo enim peccat aut demeretur in eo quod facturus est, sed in eo quod facit [...]. Item, est simile argumentum, quando peccator contrahitur; ille enim non consequitur gratiam ante nec post instans contritionis”; F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 9, 6, p. 423.

⁸⁹ En la segunda edición de 1694 Locke reformó el capítulo modificando sustancialmente la sección central. Cfr. J. R. Milton, “Locke’s Life and Times”, en *The Cambridge Companion to Locke*, V. Chappell (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 5-25, 20 y 290; cfr. además lo que el mismo Locke dice en *Ensayo*, II, c21, § 71, p. 263 (traducción española de E.

en el marco de la reflexión sobre la idea de “poder”, al hilo de la explicación de los “modos simples”, después de abordar en el capítulo 20 los “modos de placer y dolor”, e inmediatamente antes de la explicación en el capítulo 22 de los modos *mixtos*⁹⁰. Llamativamente, las tesis de Locke sobre la libertad coinciden en puntos esenciales con las de Suárez, por mucho que el tratamiento que Locke hace de la cuestión no logre ni la penetración ni la exhaustividad características de Suárez (lo que tratándose del doctor Eximio es sin duda poco menos que imposible). Es posible que sus explicaciones estén inspiradas, como veremos, directa o indirectamente por la metafísica suareciana.

Según Locke, la mente adquiere la idea de “poder” a partir de la reflexión sobre lo que pasa en su interior, bien a partir de las variaciones experimentadas como consecuencia de la impresión de los objetos exteriores, bien a partir de las experimentadas como consecuencia de su propia determinación. Por ello mismo la potencia o “poder” puede ser “pasiva” o “activa”, aunque en su significación más propia hay que concebirla como activa⁹¹. La potencia es una idea simple que incluye algún tipo de relación (una relación respecto de la acción y al cambio)⁹², y si bien la mayoría de las cosas sensibles nos proveen de la idea de potencia pasiva, la idea más clara de la potencia activa nos viene de lo “espiritual”, o de la reflexión sobre las operaciones de la mente, pues “encontramos, por experiencia, que por una simple volición, por un mero pensamiento de la mente, podemos mover las partes de nuestro cuerpo”⁹³.

La voluntad y el entendimiento serían sendos ejemplos de otras tantas potencias de la mente⁹⁴. Locke acepta llamar a ambas potencias “facultades”, de acuerdo con la denominación tradicional, siempre que éstas no sean entendidas

O’Gorman, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956; las citas en castellano están tomadas de esta edición). El capítulo puede leerse en su lengua original en la edición de las obras completas: *Works of John Locke. In Ten Volumes*, Printed for Thomas Tegg, W. Sharpe and son; G. Offor, *et alii*, London, 1823; reimpresión por Scientia Verlag, Aalen, 1963, vol. 1, pp. 235-293.

⁹⁰ Locke define en el capítulo 12 las ideas complejas como aquellas compuestas de ideas simples, clasificándolas en modos, substancias y relaciones. Los modos se dividirían a su vez en modos “simples y mixtos”; cfr. J. Locke, *Ensayo*, II, c12, § 1, p. 143; § 3, p. 144; § 4, p. 144; § 5, pp. 144-145.

⁹¹ Cfr. J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 2, p. 212 y: “la potencia activa (que es la significación más propia de la potencia)”; § 4, p. 216.

⁹² Cfr. J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 3, pp. 215-216.

⁹³ J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 4, p. 217.

⁹⁴ “Esta potencia que tiene la mente para mandar que una idea sea motivo de consideración, o que no se la considere, o bien, para preferir en cualquier momento particular que una parte del cuerpo esté en movimiento [...] es lo que llamamos la *voluntad*”; J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 5, p. 217; “La potencia de percibir es lo que llamamos el *entendimiento*”; p. 218.

como dos entidades separadas o subsistentes por sí mismas (“seres distintos”)⁹⁵. De la potencia del preferir, es decir, de la capacidad de iniciar, reprimir o continuar determinadas acciones, surgen en nosotros las ideas de *libertad* y *necesidad*⁹⁶.

A continuación aborda Locke de forma más detallada el tratamiento de la libertad. Como Suárez, la define expresamente como una facultad de “hacer o no hacer”, como el poder de actuar o no, prescindiendo del elemento “racional” o deliberativo de la acción, un elemento que, como dirá más tarde (y había dicho Suárez), en cuanto tal no es libre: “la idea de la libertad es la idea de una potencia en cualquier agente para hacer o dejar de hacer cualquier acción particular, de acuerdo con la determinación o el pensamiento de la mente”⁹⁷. En efecto, la libertad supone la intervención tanto del entendimiento como de la voluntad, extremo que Locke ejemplifica con los casos de una bola de tenis, que no se mueve libremente en cuanto que no piensa, y con el de un hombre que cae por un puente que se derrumba, quien, aun dotado de entendimiento, no tiene la “libertad” de no caer⁹⁸. La voluntad sería responsable del elemento racional del acto libre en cuanto acto deliberado y se opondría a lo *involuntario* (como lo no deliberado), mientras que la libertad, en cuanto facultad de ejecutar o no lo pre-

⁹⁵ Cfr. J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 6, p. 218.

⁹⁶ J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 7, pp. 218-219.

⁹⁷ J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 8, p. 219; insistirá en este punto a lo largo del capítulo: “cuando en un hombre la potencia de realizar una acción y la de abstenerse de realizarla no son iguales; cuando el hacer algo o el no hacerlo no responde igualmente a la preferencia que dirige su mente, en eso ese hombre no es libre, aunque, quizá, la acción sea voluntaria”; p. 219. Locke tiende a identificar la libertad con la espontaneidad o ausencia de coacción externa: “en la medida en que cualquiera pueda, por dirección o elección de su mente, prefiriendo la existencia de una acción a su no existencia [...] pueda, digo, hacer que esa acción exista o no exista, en esa medida es libre”; § 21, p. 226. “La libertad consiste en la potencia de actuar o de no actuar, y sólo en eso. [...] la mente, por lo que se refiere a su volición, carece de la potencia de actuar o de no actuar, que es en lo que consiste la libertad”; § 24, p. 228; confróntese con lo que había dicho Suárez: “homo est liberi arbitrii, quia potest operari et non operari, positis omnibus requisitis ad agendum”, F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, XIX, 5, 4; vid *supra*, nota 30).

⁹⁸ “No concebimos que la pelota piense y, por lo tanto, que tenga volición o alguna preferencia [...]. No tiene, pues, libertad, y no es, por lo tanto, un agente libre [...]. De la misma manera un hombre que cae al agua, porque se derrumba el puente que va cruzando, no tiene en eso ninguna libertad [...]. Porque, aun cuando tiene volición [...] como resistir a ese movimiento es algo que no está en su poder [...] ese hombre no es libre por lo que toca a esa acción”; J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 9, pp. 219-220. La libertad se ejercita tanto respecto a las acciones “transeúntes” (de acuerdo con la terminología escolástica), a las que se acaba de referir, como a las inmanentes: “Donde cualquier pensamiento sea tal que tengamos la potencia de conservarlo o de abandonarlo, de acuerdo con la preferencia de la mente, es que estamos a ese respecto en libertad”; § 12, p. 221.

viamente deliberado, sería el elemento propiamente “voluntario” (en el sentido habitual de la expresión) del acto libre, y se opondría a la necesidad⁹⁹.

La voluntad y la libertad, en cuanto facultad de actuar, son dos potencias específicamente distintas del sujeto o “agente”, por lo que carece de sentido preguntar si la voluntad “es libre” (como si una potencia pudiese ser un atributo de la otra), siendo en sentido riguroso libre sólo el hombre en quien radican ambas: “Es llano, pues, que la voluntad no es sino una potencia o capacidad, y que la libertad es otra potencia o capacidad: de tal suerte que preguntar si la voluntad es libre equivale a preguntar si una potencia tiene otra potencia [...]. Porque ¿quién no podrá ver que las potencias solamente pertenecen a los agentes?”¹⁰⁰.

Y es que la voluntad (que en otros casos Locke llama “volición”) en cuanto facultad deliberativa, no es libre, pues está determinada a juzgar en un sentido u otro siguiendo las razones más poderosas que se le presentan. Si bien Locke se expresa de un modo un tanto más confuso de lo que lo hace Suárez, insiste en que la “volición” como tal no es libre: “puesto que el ejercicio de la voluntad, o sea la volición, es una acción, y puesto que la libertad consiste en una potencia de actuar o de no actuar, un hombre no puede ser libre, por lo que toca al ejercicio de la voluntad [...] cuando la acción que esté en su poder ha sido propuesta a su pensamiento como algo que deba realizarse”¹⁰¹. Ello sería así en la medida en que la volición determina su juicio en cada caso, en primer lugar, por “la mente misma”, según dice Locke, para añadir a renglón seguido que la mente se “determina” por la “satisfacción” o el “malestar” provocados en el sujeto por un estado determinado¹⁰². En ese sentido, la voluntad o “volición” no se determinaría por el “más grande bien a la vista”, de acuerdo con la tradición, sino para evitar el mayor malestar¹⁰³.

Independientemente de la posibilidad de identificar (o de poner en conexión de algún modo), el “mayor bien” con la evitación del “malestar” (especialmente

⁹⁹ “Lo voluntario no se opone a lo necesario, sino a la involuntario; porque un hombre puede preferir lo que puede hacer a lo que no puede hacer; [...] preferir la condición en que está a su ausencia o cambio, aun cuando la necesidad la haya convertido en una condición inalterable”; J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 11, p. 221.

¹⁰⁰ J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 16, p. 223, cfr. igualmente § 21, p. 226.

¹⁰¹ J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 23, p. 227. “Porque un hombre está en la inevitable necesidad de preferir el hacer o el dejar de hacer una acción que esté en su poder, una vez que así se ofrezca la cuestión a su pensamiento”; p. 227.

¹⁰² Cfr. J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 29, p. 230.

¹⁰³ “Me parece [...] que lo determinante de la voluntad no es, según se supone... el más grande bien a la vista, sino que es algún malestar (y las más de las veces el malestar más premioso)”; J. Locke, *Ensayo*, II, c21, § 31, p. 232.

del más grande), o dicho con otras palabras: que la elección del bien mayor supone ya de algún modo la evitación de cualquier malestar, extremo en el Locke no se apartaría tanto de la tradición como supone, parece claro en cualquier caso que Locke: 1) considera que tanto la inteligencia como la voluntad son dos constituyentes esenciales del acto libre; 2) que la deliberación de la inteligencia como tal (“voluntad” o “volición” en su terminología) no es libre, sino que está determinada; y que 3) lo específico de la libertad es la facultad de actuar o no actuar, de obrar o no. En estas tres cuestiones fundamentales Locke repite el esquema fundamental del tratamiento suareciano de la libertad propuesto en la disputación XIX. ¿Es posible que la conociese de algún modo?

3. Posibles vías de una presencia de la metafísica suareciana en Locke

En el § 94 de los *Pensamientos sobre la educación* (recopilación de unas cartas sobre temas pedagógicos que durante los años ochenta del siglo XVII envió a Edward Clarke, casado con una prima suya), al tratar sobre los manuales de metafísica de moda en la Inglaterra de la época, Locke se refiere expresamente a los *Burgersdicius* y *Scheiblers* que “pululaban” para la formación filosófica de los jóvenes ingleses: “La gran labor de un preceptor es la de moldear la conducta y formar el espíritu; establecer en su discípulo los buenos hábitos, los principios de la virtud y de la sabiduría [...]. Séneca se quejaba ya de que, en su tiempo, se procediese de otra manera y, sin embargo, los *Burgersdiciuses* y los *Scheiblers* no pululaban en aquellos tiempos como abundan ahora en estos. ¿Qué hubiera pensado si hubiese vivido en nuestros días, en un tiempo en que los preceptores se imaginan que su misión es la de llenar la cabeza de sus alumnos con autores como estos? Tendría absoluta razón al gritar: *Non vitae, sed scholae discimus*”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ J. Locke, *Pensamientos sobre la educación*, R. Lassaletta (ed.), Akal, Madrid, 1986, pp. 131-132. El texto original puede leerse en *Works*, vol. IX, pp. 85-86: “The great work of a governor is to fashion the carriage, and form the mind; to settle in his pupil good habits, and the principles of virtue and wisdom [...]. Seneca complains of the contrary practice in his time: and yet the Burgersdiciuses and the Scheiblers did not swarm in those days, as they do now in these. What would he have thought, if he had lived now, when the tutors think it their great business to fill the studies and heads of their pupils with such authors as these? He would have had much more reason to say, as he does, «*Non vitae, sed scholae discimus*»”; Locke subraya cómo ambos autores estaban “de moda” en la época: “But it is no wonder, if those who make the fashion, suit it to what they have, and not to what their pupils want. The fashion being once established, who can think it strange, that in this, as well as in other things, it should prevail”; p. 86.

Las dos obras traídas a colación por Locke en este pasaje corresponden a dos autores, Franco Burgersdijk y Christof Scheibler, cuya metafísica es de ascendencia suareciana, y que se sirvieron en muy buena medida de las *Disputationes metafísicas* para redactar sus propios manuales de metafísica. En efecto, Christof Scheibler (1589-1653), profesor luterano en la universidad de Giessen, llegó a ser conocido como el “Suárez protestante” a raíz de la publicación de su *Opus metaphysicum* (Giessen, 1617). Según Ernst Lewalter en su opúsculo clásico sobre las relaciones entre la metafísica hispano-jesuítica y la germano-luterana, el *Opus metaphysicum* sería el primer tratado metafísico luterano suareciano casi a la letra¹⁰⁵. En el *Opus metaphysicum*, cuya extensión equivaldría a la cuarta parte de las *Disputationes Metafísicas*, Suárez sería con diferencia el autor al que constantemente se remite, de modo que podría incluso considerarse como un “resumen” de la obra suareciana para uso universitario¹⁰⁶. De exactamente la misma opinión es Max Wundt en su obra sobre la metafísica escolar alemana del siglo XVII¹⁰⁷, quien afirmaba que la obra de Scheibler, “fuertemente influida por Suárez”, sería en realidad una réplica protestante a las

¹⁰⁵ “Das *Opus metaphysicum* Scheiblers ist das erste lutherische Metaphysikbuch, das in der Aufnahme und Anordnung des Stoffes sich streng an Suárez hält und nur in gewissen [...] bedingten Fällen eigene Kapitel einschiebt oder sonst von der Vorlage abweicht”; E. Lewalter, *Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Luterische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*, Ibero-amerikanisches Institut, Hamburg, 1935, p. 71.

¹⁰⁶ “Daß in der ganzen Breite der –gegenüber Suárez nun allerdings doch um etwa das Vierfache verkürzten [respecto a la extensión de las *Disputationes metaphysicae*] [...]– Darstellung Suárez überall zu Rate gezogen ist und auf ihn verwiesen wird, versteht sich unter diesen Umständen fast von selbst. Soll das Werk die so außerordentlich weitläufigen Disputationen des Suárez für den Zweck des Universitätsgebrauchs wohl verdichten, so soll es doch dem, der in die Materie wirklich selbständig forschend eindringen will, nicht etwa die Suárez-lektüre ersparen. Wie es in gewissem Sinne den Charakter eines Abrisses aus den *Disputationes Metaphysicae* hat, so doch zugleich den eines Wegweisers zu ihnen ist”; E. Lewalter, *Spanisch-Jesuitische*, p. 73. Suárez sería “con diferencia” el autor más citado: “Schon ein erster Blick über die Seiten zeigt dem Leser, daß Suárez der bei weitem am häufigsten gennante Autornamen ist”; p. 73, nota 1.

¹⁰⁷ “Es ist [el *Opus metaphysicum*] der äußeren Anlage und mehr noch in der Art der Durchführung stark von Suarez beeinflusst und soll wohl wirklich mit Absicht ein protestantisches Gegenstück zu dessen Werk sein”; M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des XVII Jahrhunderts Heidelberg Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1939, pp. 120-121. La obra de Scheibler habría modelado de hecho el desarrollo posterior de la metafísica luterana: “In Scheiblers Werk hat die lutherische Metaphysik ihre weithin maßgebende Gestalt erhalten”; p. 122.

Disputationes Metafísicas. Según Überweg-Heinze, el *Opus metaphysicum* conoció al menos una edición oxoniense de 1633¹⁰⁸.

En cuanto al holandés Franco Burgersdijk, segundo de los autores a cuya obra se refiere Locke (“the Burgersdiciuses”), de él se publicó póstumamente en 1640 en Leyden un compendio de metafísica titulado *Institutionum metaphysicarum libri duo*, que es según K. Eschweiler, un “epítome en formato de bolsillo” de la metafísica suareciana, cuyas tesis coincidirían en lo esencial con todas las tesis suarecianas¹⁰⁹. Es muy probable que las *Institutionum metaphysicarum* de Burgersdijk (fácilmente disponibles en su formato de “libro de bolsillo”), sean el libro al que, con la obra de Scheibler, se refería Locke en el pasaje que hemos citado de los *Pensamientos sobre la educación*. Si ambos libros estaban “de moda” en la Inglaterra de la segunda mitad del XVII, es casi imposible que un ávido lector y comprador compulsivo de libros como era Locke no los hubiese manejado alguna vez, bien en su época de estudiante en Oxford (universidad “aristotélica” y conservadora por antonomasia, frente a la más avanzada Cambridge), bien en algún otro momento de su vida.

Es posible que, a través de alguno de esos dos manuales, la metafísica suareciana se hiciese presente en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Sin duda

¹⁰⁸ “Von dem engen Anschluss an Aristoteles löste die Metaphysik im Sinne der spanischen Neuscholastik Christoph Scheibler (1589-1653, Professor in Gießen, der “protestantische Suárez”; von ihm *Opus metaphysicum*, 2 Bde., Gießen 1617, 1622, 1629 und verschiedene Nachdrucke, engl. Oxford 1633); F. Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, M. Frischein-Köhler / W. Moog, 13 Auflage, Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel, 1953, pp. 110 s.

¹⁰⁹ “Das 1640 veröffentlichte Kollegheft des [...] Philosophieprofessors in Leiden Franco Burgersdijk ist eine auf Westentaschenformat herabgestezte Epitome der beiden Folianten des Suárez [las *Disputationes*], die über die Aufgabe, das Objekt und die Einteilung der Metaphysik, über den Seinsbegriff, die Universalienfrage, die Lehre von der causa finalis und der Ursachentheorie überhaupt eine genaue Übereinstimmung mit den spezifisch suarezischen Thesen aufweisen”; K. Eschweiler, “Die philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts”, *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, I Reihe, Band I, Münster-Aschendorf, 1928, pp. 251-330, p. 295. Sobre Burgersdijk, cfr. igualmente M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik*, pp. 87-89, que lo hace depender del calvinista Clemens Timpler, a su vez ampliamente influido por Suárez: “Timplers *Metaphysicae systema Methodicum* erschien zuerst 1604 in Steinfurt [...] Timplers Werk ist das erste geschlossene Lehrbuch der Metaphysik von größeren Umfang, das in Deutschland geschaffen wurde [...]. Es nimmt sehr häufig auf Suárez Bezug, aber fast immer polemisch, so daß es geradezu gegen ihn geschrieben scheint. In einzelner stimmt es daher auch im Aufbau mit Suárez überein”; pp. 74-75.

que una consulta detenida de cualquiera de ellos arrojaría mucha luz sobre el verdadero alcance de dicha presencia.

Francisco T. Baciero
Facultad de Filosofía
Universidad de Salamanca
fbaciero@usal.es

LA LIBERTAD DE LA SUSTANTIVIDAD ABIERTA

M^a Idoya Zorroza

1. Del acto libre a la constitución de la realidad humana

El tema de la *libertad* atraviesa centralmente gran parte de la reflexión filosófica, especialmente moderna y contemporánea “todas las grandes filosofías se han enfrentado con este problema en una u otra forma”¹¹⁰. Así ha ocurrido también en el caso de Xavier Zubiri, filósofo de gran relevancia en la filosofía española contemporánea, que ha realizado un pensamiento de reconocida profundidad y originalidad.

Zubiri plantea el tema de la libertad en varios cursos que fueron póstumamente publicados en el libro *Sobre el sentimiento y la volición*¹¹¹. En el estudio de los actos voluntarios del hombre aparece la pregunta ¿qué es ser libre?: “tenemos una vivencia más o menos exacta o inexacta de la libertad, y nos preguntamos ahora en qué consiste, desde el punto de vista de estas vivencias, lo que se llama *ser libre*”¹¹². Para ello indaga *qué realidad* es la libertad y en segundo lugar *cuál es la realidad* propia de la libertad.

La libertad se formula fundamentalmente desde dos perspectivas; por un lado, implica una *liberación* (libertad «de»), por inconclusión de las tendencias humanas para desencadenar la respuesta adecuada, hay un marco de ausencia de respuesta necesaria en el comportamiento humano. Por otro lado, la libertad expresa una positiva destinación: es libertad «para», para lograr un término objetivo que el sujeto determina porque no lo encuentra resuelto, “para realizar lo concebido como término de realización”¹¹³, y en definitiva *para sí mismo*, para *ser* sí mismo¹¹⁴.

¹¹⁰ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, p. 86.

¹¹¹ El libro póstumo de X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, incluye los cursos “La libertad” (1951-52), “Sobre la voluntad” (1961) y “El problema del mal” (1964).

¹¹² X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 86.

¹¹³ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 89.

¹¹⁴ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 102. Pues al querer una cosa en realidad se la quiere de dos maneras: quiero la cosa y la quiero como *posibilidad mía*; p. 109. O como decía: la voluntad no es un mero producir un efecto sino dar a algo un carácter causal, así al querer algo

En estos términos, señalaba Zubiri, en el análisis del acto libre nos encontramos tres términos. En primer lugar, un término desde el que se parte [*a quo*], y así tiene sentido centrarse en el sujeto en cuanto se encuentra *liberado*, es decir, no se encuentra internamente necesitado a la ejecución o no de actos, en una determinación u otra, debido a la suspensión de instintos o despliegue natural de potencias y capacidades. En segundo lugar, el término al que se llega [*ad quam*], que es el mismo sujeto en quien revierte la realidad de lo optado por cuanto en todo acto libre no sólo decido o determino un elemento objetivo, sino la propia realidad en la determinación de ese elemento. En tercer lugar, el acto libre o incluso mejor el *actuar libre*.

En este lugar se señala que *libertad* no es meramente determinarse *desde* sí mismo o *para* sí mismo, sino *por* sí mismo¹¹⁵. No se niega la verdad de apelar al sujeto inteligente y espiritual como realidad *sobrepuesta* que, por la inconclusión de sus tendencias, tiene que hacerse cargo de la realidad (y su realidad)—, para *autorrealizarse*, para determinar la propia indefinición. El tratamiento de la libertad nos permite comprender al ser humano en cuanto sobrepuesto a sí mismo, abierto justamente a sí como posibilidad, y en un dinamismo extático de salida y recuperación; pues aunque el ser humano en el ejercicio de la libertad detecta la propia indigencia, su necesidad de las cosas, “ejerce una causalidad en la línea de poder ser y de tener que ser de una cierta manera con aquello que real y efectivamente es”¹¹⁶.

Pero lo que desvela el tratamiento de la libertad es la iluminación del concepto de *dominio*: “el dominio sobre sí mismo constituye precisamente el acontecer de la libertad”¹¹⁷. Quedándonos en ese tercer término, Zubiri buscará determinar el carácter del *actuar libre* en cuanto libre, no tanto por referencia al punto de partida o llegada (el sujeto humano), sino el “modo de ser” de ese actuar, que calificamos de libre, y para expresar el *modo* de ese acto, el modo que califica intrínsecamente al acto, habla de *dominio*, que “es justamente lo que llamamos libertad”¹¹⁸; es “un acto del cual el hombre es *dueño*”¹¹⁹.

uno en realidad está queriendo dos cosas: lo querido o elegido (en el caso que Zubiri señala: el filete) y mi realidad (en el filete, en ese caso, la propia realidad determinada en la opción del filete); pp. 108-109.

¹¹⁵ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 106.

¹¹⁶ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, pp. 111-112: “Y en esto consiste el hacerse del hombre”.

¹¹⁷ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 113.

¹¹⁸ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 95. Y también “El modo de ser que tiene el dominio sobre esí mismo... de esta identidad activa y no meramente formal en que el dominio consiste, justo eso es la libertad”; “el modo de ser propio del dominio es justamente lo que llamamos libertad”; p. 95. De ahí derivará su concepción de que en realidad no existen actos de

Por otro lado, reflexionando sobre el acto de intelección, en su principal obra la trilogía *Inteligencia sentiente*¹²⁰, la consideración de la libertad se ha enfocado en el marco del comprender o hacerse cargo de lo real aprehendido (impresivamente). Así advierte en este lugar la necesidad de un momento de *aprehensión e impresión de lo real* en un momento unitario y compacto al que las formas de la comprensión (el logos y la razón sentiente) buscan captar (con su particular *movimiento y actividad*) funcionando de modo dinámico, medial y dual. Según Zubiri, hay una *distancia* entre la forzosidad de lo real por ser comprendido en lo que es y su efectiva comprensión, lo cual deja una libertad y creatividad advertida en la determinación de lo que sería y podría ser¹²¹.

libertad, puesto que la libertad no es una potencia o facultad humana, sino la *modalidad* en que se ejecutan algunos actos “es un carácter modal del acto” o “de una potencia en orden a sus actos”; p. 96; no es un acto de libertad sino la *libertad de un acto*, afectando sólo al “modo entitativo de ser”, “su posición dentro de la realidad”; p. 96.

¹¹⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 94.

¹²⁰ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980 (utilizo la 2ª edición, 1981); *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983. Póstumamente se publicó un curso anterior a la definitiva elaboración de su trilogía en *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999.

¹²¹ Podemos mencionar los siguientes lugares: *Inteligencia y logos*, p. 94: “la simple aprehensión queda en «la» realidad pero libremente realizada”; “Es pues realización liberada”; “libre creación de lo irreal”, p. 95; también, p. 97; “la más libre de las creaciones ficticias va siempre orientada por el «cómo» de las cosas reales”, pp. 99-100; “su libertad está perfilada por la aprehensión primordial de realidad desde la que hemos partido en la aprehensión dual: concebimos siempre «qué» sea en realidad una cosa aprehendida «desde» otra u otras anteriormente aprehendidas [...] ninguna concepción es un acto de libertad fuera en el vacío [...] es una libertad ya perfilada tanto en el punto de partida como en el término hacia el que se apunta”, p. 102.

En otro orden, en *Inteligencia y razón* se puede leer: “Pero esto que lo real nos impone en profundidad [...] es la realidad como mero ámbito. Y este ser «mero ámbito» tiene dos caras. Por un lado tiene la cara más inmediata: determinarnos a inteligir lo real campal dentro del ámbito como medida principal y canónica para fundamentarlo. [...] la realidad nos hace *estar en razón*. [...] Pero ser mero ámbito tiene también otra cara. Es que al estar en la realidad como mero ámbito, su contenido en cuanto tal, queda indeterminado. La realidad se nos impone con la fuerza de tener que dotarla de contenido”, p. 107. “Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está; no está impuesto cuál sea la estructura «fundamental» de lo real. De aquí resulta que la unidad de las dos caras de la imposición de la realidad es la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente. Esta paradójica unidad es justo la *libertad*. La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres”, p. 107. “La determinación misma no es libre [...] pero su determinar mismo lo es. La realidad en profundidad se nos impone no para *dejarlos* en libertad sino para *forzarnos* a ser ajustadamente libres”, p. 108.

También en los actos intelectivos se muestra el particular modo de ser propio de esa realidad, el ser humano, *sobrepuesta* y que se determina *por sí misma*.

Desde ambas vías se nos pone ante nuestro estudio un mismo problema: se habla de actos libres (o de *libertad* en determinados hábitos), pero la exigencia de análisis antropológico y metafísico hace que nos retrotraigamos –como decía Zubiri– de los actos (de inteligencia y voluntad) a las *habitudes* (que son previas a los actos), pues es preciso ir del *acto* a la *habitud*, la forma de enfrentarse con el mundo o lo otro, “habitud” es el “modo de habérselas” del viviente con las cosas y consigo mismo; y de ahí a las estructuras del existente que determinan esa concreta *habitud*, es el modo en como éste se inserta en el mundo¹²². Ella es la formalidad (en caso de la noología) de lo percibido, independencia formal con que queda el contenido; el *respecto formal* bajo el que queda lo aprehendido, lo captado (que es distinto según los vivientes: allí la formalidad de lo captado es distinta, porque *el modo de estar ante lo real, la habitud*¹²³ es distinta en ellos)¹²⁴. El habérselas el hombre con la realidad (*habitud* de realidad que hace posible justamente esa libertad noológica y sobre todo la necesaria libertad en la configuración (elección y apropiación o determinación) de una forma de ser persona (personalidad). Pero la *habitud* depende, como se decía, de una determinada estructura, que es preciso analizar.

En el mismo sentido, este equilibrio entre un despliegue libre que no lo es totalmente ni completamente arbitrario, cfr. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, p. 37; también pp. 144-150; 600-607. En este marco gnoseológico se trata de libertad *incoada* y *necesitada* pero no *determinada*.

¹²² “Cada animal tiene sus estructuras propias. Este sistema de notas estructurales determina la *habitud*. Pues bien, las estructuras en cuanto determinantes de la *habitud* constituyen [...] potencias y facultades”; X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, p. 95, cfr. p. 20. Cfr. M. Mazón, en su tesis *Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri* (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999).

¹²³ “El «quedar» [...] depende del modo de habérselas el sentiente en su sentir. A este modo de «habérselas» debe llamarse *habitud* [...]. El término de una *habitud* es la formalidad. Por esto, en la medida en que la formalidad está determinada por la *habitud*, diré que la forma de independencia, la forma de autonomía en cuanto determinada por el modo de habérselas del sentiente, debe llamarse *formalización*”, *Inteligencia y realidad*, p. 36. Toda realidad es respectiva a otras realidades, la realidad viva lo es de un modo determinado (configurado por sus estructuras): como *enfrentamiento*, ese modo de estar entre otras realidades y consigo mismo es lo que Zubiri llama *habitud*. Cfr. por ejemplo, X. Zubiri, *Respectividad de lo real*, p. 14, etc.

¹²⁴ Zubiri realiza numerosas explicaciones (tanto en *Inteligencia y realidad*, como en *Sobre el hombre*, así como en los artículos “Notas sobre la inteligencia humana” y “El hombre, realidad personal” editados por Germán Marquín Argote en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1982) sobre la “formalización” como función biológica animal: “formalización es un momento de la aprehensión anclado en un momento estructural del organismo animal”; *Inteligencia y realidad*, p. 46. En el caso del hombre, Zubiri habla de “hiperformalización”.

En este movimiento, podríamos decir, nos acercamos desde los actos libres (de inteligencia y voluntad) a la estructura del ser humano que los soporta, en dirección al nivel constitutivo de la realidad personal. Como se ve, el planteamiento de la libertad desde un punto de vista operativo ha tenido la virtud, en el pensamiento de Zubiri, de apuntar a una particular *reductio ad realitatem*¹²⁵. La libertad no es una etérea capacidad sino que se inserta en la radical realidad que es el hombre en su hacerse real en la realidad. Ciertamente el problema de la libertad en Zubiri no aparece de modo abstracto sino en estrecha vinculación con la realidad, en concreto con la realidad que el hombre es, y el dinamismo del acto libre muestra la forma en la que el hombre muestra su dominio sobre sí, “trazando en la medida de sus posibilidades personales la figura concreta de su dominio, de sus propiedades libremente contraídas”¹²⁶ y la realidad con la que el hombre en libertad hace su vida.

Tanto en la elección y la volición, en la intelección y en la habitud, el hombre se presenta *en* lo real, *ante* lo real pero no empastado sino con una particular *desvinculación* de esa misma realidad que le hace ser capaz de aprehenderla y hacer su vida con ella. No podemos vivir sin mundo, no podemos estar *fuera* del mundo, vitalmente hablando, pero sí es cierto que estamos religadamente desligados de éste; o estamos en un en-fuera del mundo: *en él* pero *no empastados* con él. Es lo que los antiguos querían denominar con “espíritu”, la realidad no determinada *ad unum* y abierta a la infinitud del ser.

Pero el elemento operativo y el de la acción o comportamiento revelan una particular y peculiar estructura entitativa y real de la persona por la que ella puede *aprehender* realidad y, desde el *de suyo* de lo real y desde ella como *reduplicadamente suya* hacerse *con lo real*. Y si en el ejercicio del acto libre Zubiri nos señalaba que “el dominio sobre sí mismo constituye precisamente el acontecer de la libertad”¹²⁷, se nos indica que a nivel entitativo (y no sólo operativo) la libertad va asociada a la *suidad*, a la peculiar forma de ser *suya* la realidad humana, realidad libre. Ciertamente, el plano operativo se asienta en el plano entitativo o de las estructuras, y se ve preciso dar un paso más en el análisis que Zubiri realiza sobre la realidad humana como sustantividad.

¹²⁵ Cfr. el valioso estudio de I. E. Trío, *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1988; publicación parcial de su tesis doctoral defendida en la Universidad de Navarra en 1970. El valor de este trabajo, pese a que no trabajó directamente la principal obra de madurez de Zubiri, la trilogía *Inteligencia sentiente*, es indudable. Ella realiza un mismo movimiento: de la libertad noética y de la voluntad pasa a una interpretación metafísica (capítulo 5) que señalan la libertad como “condición metafísica”.

¹²⁶ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 153.

¹²⁷ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 113.

2. Sustantividad y esencia abierta

Del estudio que Zubiri realiza en su primera gran obra, *Sobre la esencia*¹²⁸, podemos concluir que, como *sustantividad*, la realidad humana es *una*, tanto entitativa como operativamente, y la unidad es previa y anterior a las partes analizadoras y expresivas de esa unidad.

Metafísicamente, dirá Zubiri, el ser humano es, en virtud de sus notas, esencia abierta. Ella no sólo es *en sí* como las demás realidades; en su constitución, toda realidad es *de suyo* real, “perteneciente a sí mismo en su propio modo” (en dimensión trascendental, es decir afirmando su realidad)¹²⁹; esto es lo último que podemos llegar a decir en cuanto a su constitución y dimensión.

Cuando se busca dar una categorización de las realidades en virtud de la distinta función trascendental que puedan llegar a tener, Zubiri plantea que toda realidad (que como realidad es *de suyo*, con sus distintos tipos: “todas las esencias materiales son talitativamente diversas en su talidad formal... sin embargo, todas ellas tienen una misma función trascendental”¹³⁰), puede ser de dos formas, según si forma parte de las esencias cerradas o abiertas:

a) Por un lado “entre las esencias, hay algunas cuya función trascendental consiste simplemente en instaurarlas como realidades y «nada más». Este «nada más» aparentemente negativo, es un momento positivo de tipicidad trascendental. Es el tipo de esencia que llamaría trascendentalmente «cerrada»... Toda su realidad trascendental queda agotada en ser «de suyo en sí». En esto es en lo que consiste la esencia cerrada”¹³¹. En tales realidades, esencias cerradas, se determinan sus notas como *potencia potencializante*, en la concreción de las posibilidades ya configuradas por esa misma realidad.

b) Por otro lado, hay esencias que en virtud de lo que talitativamente son (en virtud de su constitución como tales, y por la presencia de la inteligencia como nota constitutiva, “en función trascendental no sólo son «en sí», sino que son en sí tales que a su propio «de suyo» pertenece *en acto segundo* comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad”¹³².

En acto segundo, nos dice Zubiri. Ciertamente esta definición de la persona como realidad que se comporta ante el mundo, ante el otro y ante sí mismo no

¹²⁸ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962 (utilizo la 4^a edición, Alianza, Madrid, 1972).

¹²⁹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 498.

¹³⁰ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 499.

¹³¹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 499-500.

¹³² X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 500.

sólo como realidad *de suyo* sino en virtud de su propio carácter de realidad es el punto en el que se apoya en *Sobre el hombre y El hombre y Dios*¹³³ para describir al hombre; y es el punto en que también se apoya para señalar en *Inteligencia sentiente* cómo la aprehensión de realidad es el modo *humano* de aprehensión de una realidad abierta, específicamente distinto (y no sólo tipológicamente distinto) de la aprehensión animal. Pero dicha descripción lo es en el ámbito del *acto segundo*, una descripción derivada de lo que constitutiva y estructuralmente es la esencia.

Para lograr un acercamiento último a qué íntima realidad es la de la persona (o ser humano, los tomamos ahora de modo indistinto), Zubiri tiene que pasar del momento descriptivo de dicha esencia abierta como acto segundo a lo que es como acto primero.

Así, “en acto primero (es lo único decisivo en este punto) esta estructura [de la realidad humana] es lo que constituye la esencia «abierta»... Estas esencias no son «en sí» y «nada más», sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad *qua* realidad, y por tanto son abiertas, en principio a todo lo real en cuanto tal. Son, no hay la menor duda, las esencias inteligentes y volentes... está fundado... en la nota de inteligencia”¹³⁴.

De ahí que podemos pasar a hablar de que “toda esencia intelectual es transcendentamente abierta, y recíprocamente toda esencia transcendentamente abierta es *eo ipso* intelectual, porque inteligencia es formalmente aprehensión de lo real *qua* real y recíprocamente. La esencia intelectual es «de suyo» abierta a todo lo real *qua* real... La inteligencia, que es una nota esencial, tiene una función transcendental exclusiva de ella”¹³⁵.

Zubiri aquí nos presenta lo último que puede decirse de la realidad humana: como *realidad es esencia abierta*. Lo es porque en su constructo de notas (en su constitución última) posee una nota, la inteligencia, que *operativamente* es formalmente aprehensión de realidad. Sin embargo, definir la esencia en virtud de lo que *operativamente* realiza una de sus notas parece alejarse de una definición propiamente metafísica; podemos entenderla como una definición aproximativa, pues en nuestras limitaciones cognoscitivas llegamos al conocimiento de lo real desde lo que de él podemos alcanzar (de sus efectos a sus causas, de lo fundado a lo fundante).

¹³³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984; publicada póstumamente, Zubiri sólo llegó a revisar una parte de esta obra antes de su fallecimiento; también quedó inconclusa la revisión de su gran texto antropológico: *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, que terminó siendo una recopilación de estudios en base a un esquema organizador que dejó Zubiri.

¹³⁴ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 500.

¹³⁵ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 500-501.

Así, no nos basta decir que la esencia humana es esencia abierta en virtud de la inteligencia si por ello se entiende sólo que la esencia humana tiene una nota capaz de aprehender la realidad *qua real*, a diferencia de la aprehensión del animal. De esa apertura bien entendida “depende la índole misma de la inteligencia”¹³⁶.

Podríamos más bien afirmar que la primera diferencia que se nos presenta es que en las esencias cerradas su vida es un despliegue de lo que ya es como realidad, según está contenido en su definición esencial, mientras que en las esencias abiertas este despliegue no está contenido previamente sino que es abierto, libre. A ello es lo que en *Estructura dinámica de la realidad* se refiere para distinguir las esencias cerradas de las abiertas, en virtud de lo cual nos dice que “la apertura modifica justamente el carácter de «en sí» que tiene la realidad humana. Todas las demás esencias –esencias cerradas las he llamado– lo son porque son en sí mismas efectivamente de suyo aquello que son. Sí. Pero el hombre está abierto a su propio carácter de realidad. Ahora bien, esta apertura no es lo radical, *como si efectivamente las estructuras del en sí fuesen el precipitado existencial de lo que acontece en la vida...* Sino que la apertura es una *modificación estructural de estructuras que en sí mismas posee el ser humano, la realidad humana*”¹³⁷.

Zubiri está realizando un importante esfuerzo para entender cuál es la estructura metafísica última de la realidad humana, la sustantividad abierta; lo que descriptivamente nos está haciendo llegar, nos remite a una redefinición de libertad desde la apertura y el dominio; sin embargo los elementos que Zubiri está utilizando enseguida nos llevan a un nivel operativo: pues nos dice Zubiri, en ese *hacer su vida* de manera abierta, esa realidad *de suyo suya* que se comporta ante sí mismo como realidad... descripciones operativas de la esencia abierta, para llevarla al orden constitutivo, que adquirirá un sentido más preciso cuando entendamos todas las implicaciones que para Zubiri tiene el término *sustantividad* (cuyo analogado principal es la realidad humana). Es decir, qué sea realidad humana viene dado en virtud de su definición como esencia abierta, definido por una palabra “apertura”.

Aquí el tema de la libertad se nos presenta en lo que en el pensamiento de Zubiri es su radicación metafísica. Libertad, nos había descrito en su reflexión temática incluida en *Sobre el sentimiento y la volición*, significa al mismo tiempo una *libertad de* y una *libertad para*. Pero libertad de y para adquieren un

¹³⁶ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 506.

¹³⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989; se trata de la publicación póstuma de un curso impartido en Madrid en 1962, es decir, coincidente en el tiempo con *Sobre la esencia*, la gran obra metafísica de Zubiri; cfr. pp. 206ss, pero especialmente, pp. 217ss.

sentido unitario y de nivel constitutivo en el tema de la *apertura* y en el del *dominio*.

Aquí apertura no significa sólo la *posibilidad* de que en virtud de lo que es constitutivamente el hombre tenga que *hacerse* abriéndose a la realidad del mundo, del otro y de sí mismo como realidad, sino que *es* haciéndose con el mundo, el otro y sí mismo como realidad. En este momento nos encontramos de manera positiva la *liberación* de lo que determinativamente cierra la apertura y que es característico de las esencias cerradas y *el último para* de la libertad: para ser sí mismo, donde el término del sí mismo no es la mismidad cerrada sino la identidad abierta y tensionada que se determina en las posibilidades incorporadas con las que el hombre no sólo hace *su vida* sino que *configura su modo de ser persona*, su *personalidad*. Zubiri describirá entonces esta esencia abierta diciendo que la “apertura es una *modificación* de las estructuras que en sí posee el sujeto humano, la realidad humana. La realidad humana es algo en sí, que en sí misma es abierta. Donde la apertura, por consiguiente, representa y constituye *un modo del en sí*”¹³⁸.

Aquí puede encontrarse entonces el momento constitutivo según Zubiri de la libertad. La *apertura* esencial significa no sólo que el hombre esté abierto a posibilidades que tiene que determinar, sino que es *esencialmente, en ultimidad metafísica*, la realidad cuya forma configura en el despliegue dinámico de su propia vida. Y eso no sólo es una posibilidad (*puedo hacerlo*), sino que es la única forma de vivir: *debo hacerlo* para *ser*. Así tampoco el carácter intelectual es un *añadido* a esa realidad como *en sí*: “su apertura pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí. La esencia intelectual es de suyo abierta en sí misma”¹³⁹. Esta apertura es la forma de *dominio de sí* que define a la persona.

Una expresión de ese *dominio de sí* que es propio de la esencia abierta lo tiene el hecho de que ella *es* lo que *es* por apropiación de sus posibilidades, en la medida en que *naturaliza* el término de su actuar libre¹⁴⁰. En virtud de esto la esencia personal no es sólo lo que constitutivamente tiene sino lo que *esencializa* en su vida personal; puesto que incorpora en sentido fuerte (hace suyas por apropiación) las notas con las que configura su identidad propia; y eso en la medida en que hace *suya* la realidad que es, no meramente ejerciéndola sino haciendo que ella *dé de sí*.

Como realidad es un «de suyo» en cuanto posee *en propio* su carácter de real, pero es un «de suyo» que lo es en sentido estricto: de ahí la definición de

¹³⁸ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 208.

¹³⁹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 502.

¹⁴⁰ Una aproximación a esta noción de *naturalización* del actuar libre en la obra zubiriana ya citada *Sobre el sentimiento y la volición*, pp. 144 ss.

persona como realidad «de suyo» que es formalmente «suya», una determinada *suidad*.

En esa dirección se enmarca la corrección zubiriana a la teoría aristotélica de la sustancia: más que sustancia –y considerando principalmente la realidad del ser humano– la realidad es *sustantividad*, en vez de sustancialidad, porque más que sub-stante es supra-stante (*uperkeimenon*) de las notas y propiedades que la configuran como tal, es decir, más que servir de apoyo a propiedades o notas que se *derivan* de ella, es integradora¹⁴¹.

Para una consideración metafísica que dé fundamento al tratamiento zubiriano de la libertad, hemos tenido que abordar su comprensión de la esencia o sustantividad abierta. Para Zubiri, el marco último en que puede señalarse cuál es la peculiar realidad del ser humano, queda articulado en dos amplios ejes¹⁴²: lo que es a nivel *talitativo* o esencial (la realidad como sustantividad y sustantividad intelectual) y lo que es a nivel *trascendental*, que en Zubiri queda expresado en dos términos, fundamentalmente: apertura y dominio (aquellos con los que definirá propiamente la persona). Según el primero, el nivel talitativo o esencial, la realidad humana es un sistema psico-orgánico, organizado, solidario y corpóreo; lo cual operativamente le hace ser un animal de realidades, con unas hábitos y enfrentamiento propio a la realidad, al mundo.

Según el segundo, el nivel trascendental, el modo y la forma que tiene tal realidad humana es ser *suya*, ser *persona* que configura su *personalidad*. Aquí, según Zubiri, *libertad* no es sólo una dimensión operativa nuclear por la que se

¹⁴¹ Sobre la realidad humana como *supra-estante*: X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 222. El texto intercalado que explica qué es este poseerse: “Esto es [...] en que las estructuras estén envueltas en el movimiento vital en forma tal que esta estructura no puede ser la misma más que ejecutando una serie de acciones, en virtud de las cuales realmente la sustantividad de las estructuras se mantiene y se conserva siempre. En el hombre encontramos siempre la misma estructura. Consiste certamente en poseerse exactamente igual que el animal”. Ver también pp. 206-207: “abierta a sí misma como realidad, la sustantividad del hombre no solamente es de suyo sino que es una forma especial «de suyo», que consiste en ser «suya» [...]. Y el ser suyo es justamente lo que llamamos persona”. El lugar donde se desarrollará con más extensión estas ideas son los distintos cursos que fueron publicados por Ignacio Ellacuría en el libro *Sobre el hombre* y en el resumen de su antropología que revisó antes de fallecer, la primera parte de *El hombre y Dios*, ya citado.

¹⁴² M. F. Lacilla, *La respectividad en Zubiri*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990, p. 517. Al establecer una respectividad de realidad, de todo lo real, descubrimos que en ella la realidad humana es abierta y trascendental: está abierta a todo lo real y abierta a ello en su realidad, como realidad (en virtud de la inteligencia); de ahí que la apertura trascendental de la inteligencia se enmarca en una respectividad “física”, que posee todo lo real en cuanto tal realidad y en cuanto real.

define la realidad humana en sus operaciones y su modo de estar en lo real. Es fundamentalmente el *modo en que la realidad humana* es real y tiene su propia realidad: en la forma de una realidad reduplicativamente suya. Y eso se expresa con dos términos que merecen una ulterior explicación: es una realidad abierta a lo real, pero fundamentalmente a sí misma como realidad, y es una realidad *suya*, en la expresión de un dominio que no se limita al ámbito operativo, sino que señala un carácter trascendental.

M^a Idoya Zorroza
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
izorroza@unav.es

DIOS Y LA LIBERTAD EN XAVIER ZUBIRI

Joathas Soares Bello

Ser una realidad libre es, para Zubiri, ser dueño de sí mismo como modo de realidad, es ser “suyo” frente a todo lo demás, es ser *persona*¹⁴³. Pero la dominación es relativa, no absoluta, porque se trata de una libertad cobrada en la realidad. Mi libertad relativa, que es verdadera libertad, coexiste con otras libertades relativas y con una libertad absoluta, la de Dios, la realidad absolutamente absoluta, fundamento de mi realidad relativamente absoluta. El problema de que aquí me voy ocupar es el de la relación de la voluntad libre relativa con la voluntad libre absoluta, el problema de la articulación de nuestra libertad y la voluntad divina que Zubiri considera en su curso *Acerca de la voluntad*¹⁴⁴.

1. El acto libre ejecutado libremente

Una realidad creada depende en toda su realidad de la causa primera. La voluntad libre creada también depende de la causa primera. La primacía real de la causa primera tiene una dimensión pre-volente, pues Dios crea el acto libre, y una dimensión pre-sciente, pues Dios conoce su contenido. Pero, si Dios “es

¹⁴³ La comprensión del hombre como realidad *suya* se encuentra en X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1992 y *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, donde incorpora la noción de religación, primero del hombre con lo real y, desde ahí, con Dios, realidad absolutamente absoluta, justificando la forma en la que afirmó (en “Introducción al problema de Dios”, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, ⁸1981) que Dios es un problema filosófico para el hombre en cuanto la existencia humana se encuentra vinculada, “religada” a un fundamento que no es ella. Cfr. mi tesis doctoral: “*Alguien viene*”. *El hombre religado a Dios en Xavier Zubiri*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

¹⁴⁴ El curso *Acerca de la voluntad* fue impartido del 27 de abril al 24 de mayo de 1961 en cinco sesiones, y publicado póstumamente en el libro: X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992. En él, después del estudio del acto voluntario (voluntad y volición como potencia o facultad de querer y en la forma que tiene en el psiquismo humano) pasa al estudio de la libertad, qué es en sí misma, y cómo se encuentra en la realidad humana, temas que son supuestos para el desarrollo de este trabajo.

prevolente, ¿cómo puedo ejecutar el acto libre? Y si es presciente, ¿en qué está mi libertad?”¹⁴⁵, ¿dónde queda mi libertad?

a) *La premoción divina*

Para responder a la primera cuestión, Zubiri recurre a la idea de “concurso mediato”, oponiéndola a las ideas de “premoción física” y “concurso simultáneo” que habían sido soluciones clásicas a este problema, entre ellas la abierta por Molina.

Para el autor, es preciso realizar en primer lugar una distinción entre el orden trascendental y el orden causal, puesto que son dos cosas diferenciables la causalidad en el orden trascendental y la causalidad en el orden predicamental. Así, por ejemplo, cuando una piedra cae, ocurren dos cosas: hay “la caída” como realidad, y hay “la ley de la gravitación” por la cual la piedra cae. Por el primer orden, trascendental, la caída participa inmediatamente, como realidad, de la realidad primera. Por el orden causal, la causalidad de la gravitación hizo que hubiera participación en la realidad divina. La causalidad “«hace que haya», realiza en cierto modo una nueva participación de Dios en la creación”¹⁴⁶.

Para entender cómo actúa la causa segunda respecto de Dios Zubiri diferencia dos órdenes, uno, el de la inmediación del agente (como el ascua encendida que calienta el aire que le rodea); el otro, la inmediación de su virtud (el ascua que calienta un hierro no contiguo a ella, sino mediando el aire, “a distancia”). Igual diferencia que Zubiri ejemplifica en el orden moral o social, señalando cómo un ministro puede, por ejemplo, decretar por su autoridad una cosa. No es lo mismo la inmediación de *sujeto* y de *virtud*. “En el caso de la causalidad tendríamos un agente «intermediario» interpuesto entre Dios y el efecto, que es la causa segunda”¹⁴⁷, que produce su efecto por virtud de la causa primera. Esta virtud es la “fuerza causal”: causar es dar realidad, y toda causa segunda tiene capacidad, recibida de Dios, de dar realidad. Como su realidad le viene inmediatamente de Dios y es ella la que produce inmediatamente el efecto, tenemos inmediación de virtud y mediación de agente, por cuanto “Dios ha creado inmediatamente una realidad operante, y esa operación es la que determina la operación de las demás potencias mediatamente, desde el punto de vista de los agentes”¹⁴⁸.

¹⁴⁵ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 159.

¹⁴⁶ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 167.

¹⁴⁷ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 168.

¹⁴⁸ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, pp. 169-170.

Además, desde esta comprensión, según Zubiri, sobre la voluntad humana pueden intervenir otros agentes –las causas segundas–, aunque la virtud que puedan tener sea recibida directamente de Dios. La voluntad humana tiene una tendencia, una disposición, por la que quiere un bien plenario; pero por las causas segundas se le suscita querer unos bienes determinados, concretos. En cada querer concreto (por ejemplo, querer dictar una clase) es menos que querer mi bien plenario, permaneciendo en pie la dependencia respecto de la causa primera, pues ella me hace actuar a través de las causas segundas, pues la función de la causa primera no es hacer que yo quiera esto o lo otro, sino hacer que yo quiera¹⁴⁹.

El mundo creado por Dios no es, según Zubiri, un sistema de sustancias con potencialidades que necesiten ser actuadas o potencias que necesitan ser aplicadas; sino un mundo *en acción* “que pone en movimiento justamente la aplicación de las potencias todavía no aplicadas a la realidad”; mundo en el que “la creación inicial requiere inmediación no sólo de virtud sino de supuesto. [...] pendiente esencialmente de la causa primera en su primera realidad, el curso ulterior no es forzosamente un curso que exija imperativamente la intervención de Dios con inmediación de supuesto, sino simplemente con inmediación de virtud. Y *aquí está el pleno juego de la libertad humana*”¹⁵⁰.

Son fundamentalmente tres las objeciones al concurso mediato que Zubiri recoge: (a) si lo creado depende de Dios en cuanto a su realidad, ¿por qué no va a depender también en cuanto a la operación?; a la que se responde que basta con decir que Dios creó *inmediatamente un mundo operante*, y esa operación determina *mediatamente* la operación de las demás potencias. (b) Si la realidad creada necesita constitutivamente una *conservación* divina, también necesitará un concurso para la operación; pero para Zubiri, una realidad no sólo puede conservarse directa, inmediata y exclusivamente por un acto inmediato del agente divino, sino también por la acción de las causas segundas, donde la conservación recae sobre Dios, en última instancia, pero recae inmediatamente sobre las causas segundas. (c) Porque Dios puede impedir su concurso para que no se produzca un efecto (como en un milagro); sin embargo, el milagro puede explicarse suponiendo que Dios retira su concurso inmediato como suponiendo que Dios interpone una dificultad, impidiendo “un efecto natural que por sí mismo se produciría”¹⁵¹.

Así, pues, Zubiri propone la tesis del *concurso mediato*, distinguiendo el orden transcendental del orden causal. El resultado es que “mi libre volición existe. Libremente he hecho que algo participe de Dios por la virtud recibida de

¹⁴⁹ Cfr. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, pp. 168-169.

¹⁵⁰ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 169 (la cursiva es nuestra).

¹⁵¹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 170.

él”, en la medida en que hice que “mi decisión, como forma de realidad, participe en la realidad de Dios”¹⁵².

“Dios me ha dado fuerza (voluntad) para hacer que algo «sea» libremente. En cuanto «es» participa de Dios y aquí está la total autoridad de Dios en el orden transcendental. En cuanto es «libremente» puesta, hay interpuesta mi decisión en forma de causa segunda, determinada por otras causas segundas”¹⁵³.

b) *La presciencia divina*

Veamos ahora la respuesta a la otra pregunta de Zubiri: si Dios es presciente, ¿dónde queda mi libertad? El problema de la presciencia depende de otro anterior, que es la “ciencia”. La cuestión de cómo ve Dios lo que yo estoy haciendo libremente ahora y cómo es presciente de lo que libremente haré mañana son la misma, según Zubiri.

Dios ve que sucede ahora porque está aconteciendo ya de hecho, sea esto la caída de una piedra o mi propio acto, porque este acontecimiento es *inmediato* en el orden transcendental. Pero cuando se trata del futuro, ciertamente Dios podrá saber, por su ciencia de las leyes del universo, etc., lo que podrá ser causado posteriormente, porque ve la causación misma, pero –desde el orden transcendental– lo ve porque está sucediendo. Esto es especialmente interesante cuando se habla del *acto libre*, Dios lo ve porque lo voy a realizar, y no lo contrario; “Dios no prevé el acto, lo ve. Yo no realizo el acto porque Dios lo sabe, sino que Dios lo sabe porque lo estoy realizando”¹⁵⁴. Es la condición de la intelección de una cosa en la eternidad.

Zubiri distingue la “eternidad” o la duración infinita de la vida divina y la “eternalidad” como un modo interno e intrínseco de la vida de Dios. No se puede decir que Dios vea *ahora* que yo estoy hablando, sino que Dios ve que

¹⁵² X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 170. En este sentido, el pecado es un paradójico modo de estar en Dios: “estar en Dios aversivamente”. Es una participación aversiva en Dios que, según Zubiri, no hace excepción a su manera de entender el nexo de la voluntad divina con la libertad humana, p. 171. El ser humano puede *ir contra*, en la medida en que ya existe; es una negación en un nivel de dependencia, supuesta la positiva religación del hombre a Dios, supuesta una positiva participación determinada entonces negativamente. Cfr. sobre ello, la posición que sobre el ateísmo presenta Zubiri en el texto “En torno al problema de Dios”, ya citado.

¹⁵³ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 171.

¹⁵⁴ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 174.

estoy hablando *ahora*: “El *ahora* no se refiere al acto de Dios, sino a mí. El acto de Dios no tiene *ahoras*, soy yo quien los tengo. Dios ve este acto, y ese acto de visión suyo es eternamente vivido en su eterna e idéntica e inmutable posesión. El *ahora* es una vicisitud que me ocurre a mí, no a Dios”¹⁵⁵. Cuando se habla de un acto futuro, hay que imaginarse a Dios como presente en el futuro, y viendo en él lo que efectivamente estoy haciendo, porque lo hago. Dios está presente en el futuro. De ahí que ve en el futuro el acto que, efectivamente, en ese futuro estoy yo realizando. Pero no –aclara Zubiri– considerando que Dios lo conoce por una *actuación de la realidad conocida* sobre su inteligencia divina –ése es el modo humano de conocer, no el divino–.

Desde esta posición, la articulación de libertad humana y omnisciencia divina es posible sin la anulación de una u otra:

“Comoquiera que sea, pues, prevolente y presiente, la voluntad divina no atenta a la libertad humana por razón de anterioridad volente (queriendo en virtud de la *virtus* divina, con la inmediación de la virtud divina, pero con la mediación de las causas segundas y del agente segundo), ni de anterioridad esciente (conocido el acto eternamente, porque yo lo ejecuto, porque el acto está ya hecho, por lo menos inteligiblemente, y no porque Dios decreta en su conocimiento la realidad del acto)”¹⁵⁶.

2. El acto libre en su índole formal propia

Esta comprensión ayuda también a clarificar qué sea el acto libre en su índole formal propia; acto libre no es meramente en tener algo querido (existe A y yo lo quiero), sino una “posición primaria” de realidad, dentro del orden de la volición (constituir en A, por mi volición, la razón de ser querido). Ciertamente la posición *primaria* y *radical* en el orden de la realidad es la creación de las cosas por Dios. Pero la voluntad humana, limitada a su propia esfera, es también una posición primaria en su orden, aunque pendiente de la creación. La volición no es *novedad en sentido absoluto*, pero sí es “innovación”, *novitas essendi*. Así, la innovación humana, el acto de libertad, es una cuasicreación¹⁵⁷. La creación fue iniciadora de la realidad. En la medida en que el acto libre es un acto de innovación, responde en una o en otra forma a una iniciativa divina:

¹⁵⁵ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 175.

¹⁵⁶ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 177, n. 7 (reconstrucción).

¹⁵⁷ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 179.

“una decisión es una participación de la realidad divina”; “Dios amplía su participación por innovación humana”¹⁵⁸.

Así, la iniciativa es *verdadera iniciativa*, en la realidad, y no en el orden del futuro; y no es una iniciativa “tomada” por Dios, sino eternamente vivida, tal como lo fue el acto creador:

“No hay razón ninguna para pensar que esta condición se haya agotado en la creación inicial. ¿Es que Dios ha obturado dentro de la creación inicial la capacidad y la realidad de tener iniciativas reales y efectivas dentro de él? No es una iniciativa, pues, tomada sino eternamente vivida”¹⁵⁹.

Según Zubiri, el mundo no está homogéneamente proyectado en la realidad, sino que tiene distintos estratos: hay un estrato de creación inicial, el de la radical iniciativa divina. Pero hay también, en los actos libres del hombre, unos momentos de realidad que son innovadores y que reposan sobre un acto de iniciativa divina pasiva. Una iniciativa tomada sobre la realidad anterior. “Dios ha dicho *fiat* a un mundo dentro del cual, en tanto que realidad [...], va a tomar, real y efectivamente, una iniciativas”¹⁶⁰. Iniciativas que presuponen las decisiones de la voluntad libre que son, como dice Zubiri:

“condiciones real, efectiva y libremente queridas por Dios, sobre las cuales, no antes de ser reales, sino siendo reales, Dios podría o no podría tomar unas iniciativas, y las ha tomado pasivamente. ¿Por qué? Por la liberalidad infinita con que ha creado real y efectivamente voluntades libres”¹⁶¹.

Dios creó un mundo abierto al juego de las iniciativas divinas dentro de la primera base de realidad, no simplemente en el orden del posible. El mundo se va determinando por parte de las voluntades humanas, y en lo que estas voluntades dependen de Dios, por parte de las iniciativas “pasivas” divinas:

“No es un mero despliegue de un mundo cerrado, sino que la libertad humana es una innovación a la que responde una pasiva iniciativa suya [de Dios]”¹⁶².

¹⁵⁸ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 180.

¹⁵⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 182.

¹⁶⁰ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 182.

¹⁶¹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 183.

¹⁶² X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 183.

3. Conclusión

La articulación entre la libertad humana y la voluntad divina que ha corrido transversalmente la historia del pensamiento requiere, según Xavier Zubiri de la determinación de cómo ella se realiza, tanto en un orden operativo como en un orden metafísico o trascendental.

Por un lado, en el orden operativo, hay un *concurso mediato* de las causas segundas, incluida la misma voluntad humana, que articula el acto libre humano y la voluntad divina, cuya virtud o fuerza causal llega al acto libre mediante estas causas segundas.

Por otro lado, en el orden metafísico, el significado del acto libre humano es el de ser una iniciativa pasiva divina dentro de la iniciativa primaria que es el mismo hecho de la creación. Así, pues, según Zubiri, con su libertad, el hombre participa de la voluntad divina y, en cierto modo, del mismo acto creador.

Joathas Soares Bello
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
jsoares@alumni.unav.es

LA LIBERTAD MORAL COMO VERDADERA LIBERTAD

Inés Calderón

“Si hay un nombre que con error o con acierto ha sido ensalzado, cantado, aclamado, en las más diversas circunstancias y, ocasionalmente, hasta en las más contradictorias, ese nombre es a buen seguro, el de la libertad; palabra mágica que electriza, agita, transporta, entusiasma hasta el delirio, incluso cuando no se la entiende, como a menudo ocurre”¹⁶³. Al comentar este texto, Antonio Millán-Puelles asegura que frecuentemente el concepto de *libertad* ha sido objeto de exaltadas apreciaciones –positivas y negativas– en su mayoría esencialmente retóricas, más sentimentales que lógicas, más movidas por la pasión que iluminadas por la reflexión.

Millán-Puelles considera que una de las razones por las cuales el término puede prestarse a ambigüedades es precisamente por la inexistencia o por el desconocimiento de un análisis suficiente de la pluralidad de los sentidos de la voz “libertad”. Por ello se propuso mostrar la necesidad de una rigurosa distinción de las acepciones heterogéneas del término, mediante el discernimiento de los varios sentidos en que se habla de libertad, tanto en el lenguaje filosófico como fuera de él.

Sin embargo, la importancia de un análisis semántico no se comprende bien si no se advierte que hay algo más, puesto que no se trata sólo de diferentes *significados* del término, sino de diferentes *dimensiones* de una compleja realidad fundamentalmente unitaria, integrada por varios aspectos peculiares del hombre en tanto que hombre: “la realidad cabal de la libertad –dice Millán-Puelles– es en el ser humano el conjunto de esas distintas facetas, a cada una de las cuales, sin embargo, cabe también llamarla libertad”¹⁶⁴.

Según el autor, tan sólo una de esas dimensiones merece llamarse “verdadera libertad”: la que denominó *libertad moral*, entendiendo por ésta aquella dimensión de la libertad que confiere al hombre un peculiar dominio de sí mismo mediante la posesión de las virtudes morales que le dotan de los hábitos, merced

¹⁶³ J. Baucher, “Liberté”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 5, Létouzey et Ané, Paris, 1913, p. 661; citado por A. Millán-Puelles, “Introducción” a *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995.

¹⁶⁴ A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 12.

a los cuales se inclina a obrar en consonancia con las exigencias propias de su racionalidad constitutiva. Tal afirmación sugiere al menos dos preguntas: ¿qué entiende el autor por verdadera libertad? Y ¿cuáles son las razones por las cuales le es posible calificar como “verdadera” a la libertad moral sin que haga otro tanto con las demás dimensiones de la libertad?

Para responder en forma adecuada es necesario conocer, aunque sea brevemente, lo que el autor entiende por “libertad” y por “verdad” y, en consecuencia, por “verdadera libertad”, a lo que dedicaré la primera parte de este trabajo. En segundo lugar, conviene establecer el repertorio de los diversos sentidos o dimensiones en que la libertad del ser humano puede ser entendida, para mostrar finalmente los posibles argumentos en los que fundamenta la calificación de la libertad moral como “verdadera libertad”.

1. El significado de la libertad

El lenguaje común da razón de una experiencia íntima que, aunque ocurre en nuestro fuero interno y personal, es a la vez común a todos los seres humanos: nuestra capacidad de elegir entre varias posibilidades o libertad de arbitrio, que es la experiencia más corriente de la libertad. Para que sea posible una experiencia así, es porque la libertad debe ser un cierto modo de ser. Millán-Puelles se pregunta: ¿cuál modo de ser? Si lo esencial en el hombre no es el ser libre, sino el ser racional¹⁶⁵ y la racionalidad es su raíz, la libertad viene a ser un atributo propio emanado de su esencia.

El contenido de esta experiencia íntima y común tiene en el uso lingüístico diversas expresiones, siendo tal vez las más significativas la de “apertura” y la de “independencia”, como negación de dependencia a alguien o a algo. Aunque obviamente no se trata de una independencia absoluta, puesto que si la libertad es posible en nuestro ser, debe ser tan relativa como él y las limitaciones de aquélla han de venir impuestas, de una forma esencial, por las de éste¹⁶⁶. Millán-Puelles también se refiere muchas veces a la libertad como “apertura” a todo lo real, apertura del entendimiento humano a todo ser y de la voluntad humana a todo bien.

¹⁶⁵ A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 2002, p. 397.

¹⁶⁶ A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 398.

2. Los significados de “verdad” y “verdadero”

Sin adentrarnos en las dificultades que presenta el concepto, digamos que la palabra “verdad” viene del sustantivo latino *veritas*, cuya significación más amplia es la de “ajuste”. Así, “lo verdadero” viene a ser “lo ajustado”, o lo que se ajusta o adapta ya a algún ser, ya a algún deber-ser. En griego, ἀλήθεια significa “verdad” y ha sido entendido como “aparición” o “patencia del ser”, como un des-velarse o des-cubrirse ante el sujeto que lo conoce.

Se trata de una corrección interna en el pensar, que tan solo es posible cuando se alcanza la coherencia entre el pensar y los objetos pensados, por abstracta que sea la forma en que efectivamente se piensen. La intelección consiste en una adaptación al objeto que en virtud de ella está presente al sujeto cognoscente¹⁶⁷, es un ajuste entre el pensar y el ser.

De acuerdo con lo anterior, la calificación de algo como “verdadero” o “verdadera”, se fundamenta en el “ajuste” o “develación” del objeto conocido al sujeto que conoce. Se trata entonces, en el caso que nos ocupa, del ajuste de la libertad con lo que ella es y con su sentido en la naturaleza humana, en el hacerse del hombre en cuanto hombre¹⁶⁸.

3. Diversos sentidos o dimensiones de la libertad humana

Para salir al paso de la deficiencia que denuncia en el uso del término “libertad”, Millán-Puelles considera que es imprescindible encontrar un criterio de la división, *fundamentum divisionis*, radicalmente bímembre de la libertad humana en sus dimensiones cardinales. Lo resuelve así: “Tal fundamento no es difícil de encontrar, ya está dado en el hecho de la *doble* forma en que cabe, en principio, la índole de lo humano para el ser de la libertad”¹⁶⁹.

Se dice de algo que es “humano” en dos sentidos: de una parte, porque sin tenerlo no es posible ser “humano” y, de otra, porque el ser hombre determina la posibilidad, aunque no la necesidad de poseerlo. Lo primero es aquello que es constitutivamente necesario para el ser humano porque le es esencial, mientras que lo segundo es humano en cuanto posible para el hombre, pero no imprescindible para éste en virtud de lo que esencialmente le define.

¹⁶⁷ A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, p. 585.

¹⁶⁸ A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 194.

¹⁶⁹ A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 42.

Así, afirma Millán-Puelles que cabe hablar de la libertad en los dos sentidos, puesto que en el ser humano se dan unas dimensiones de la libertad que corresponden a su manera de ser, a su naturaleza, y sin ellas no se entiende como el ser que es. También cabe hablar de libertad para nombrar aquellas dimensiones que el hombre puede alcanzar como fruto de su obrar, porque no le son dadas de otra manera¹⁷⁰. A las primeras llamará *libertades innatas*, y a las segundas *libertades adquiridas*.

4. Las libertades innatas

Si el hombre se puede definir como animal racional, y el animal irracional carece de libertad, es preciso concluir que el hombre es libre precisamente por su racionalidad, que es lo que lo diferencia del animal. El hombre es libre porque es racional, aunque formalmente no se puede afirmar que la racionalidad es libertad, sino que constituye su raíz.

Siguiendo la descripción que hace Alejandro Llano¹⁷¹: “Por su capacidad de objetivar, el hombre ‘no está sujeto’ a ningún modo de ser, ni siquiera al suyo: si puede ser sujeto intelectual y volitivo para sí –si puede conocerse y decidirse– es porque todo ser le puede ser objeto (y a la inversa)”. A esta apertura universal del hombre a la omnitud de los objetos Millán-Puelles la llama *libertad trascendental*, *libertad ontológica* o *libertad fundamental*. Por ella el hombre se abre a todo ser por estar constitutivamente orientado a todo lo real.

Además tenemos la experiencia vivida de una libertad que es capaz de decidir: es la que conocemos como *libertad de arbitrio* o *libertad psicológica*, que no sería posible sin la libertad ontológica o fundamental que es su condición de posibilidad, puesto que es precisamente por su apertura al ser que el hombre puede distinguir entre varios objetos y puede decidirse por uno de ellos.

En la vida ordinaria no nos queda más remedio que tomar decisiones, una y otra vez, también cuando preferiríamos no tomarlas. Somos necesariamente libres, “paradójica índole de la libertad humana”, concluye Llano. De forma que tanto la libertad ontológica (como condición de radical apertura) como la libertad de arbitrio son dimensiones de la libertad con las que hemos de contar porque están dadas en nuestra condición humana antes de que seamos conscientes de ellas. Millán-Puelles las denomina *libertades innatas* por tratarse de dimen-

¹⁷⁰ “En todo ser es algo innato: a) su esencia metafísica completa y cada uno de sus componentes; b) todo lo derivado de su íntegra esencia metafísica o de cada uno de los componentes de esta esencia”; A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 44.

¹⁷¹ A. Llano, “Objetividad y libertad”, *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), pp. 242 ss.

siones de la libertad que le han sido dadas al ser humano como parte de su naturaleza.

5. Las libertades adquiridas

Ciertamente tenemos una capacidad innata de elegir, pero no tenemos de modo natural los hábitos para usarla correctamente, por lo que es necesario adquirirlos mediante el uso éticamente correcto de la libertad, al hilo de un compromiso personal¹⁷².

Este compromiso se hace práctico en el esfuerzo que hace el hombre por alcanzar su bien, el que le corresponde como ser humano que es. Se trata de un bien alcanzable sólo operativamente en el ejercicio por alcanzar la rectitud del obrar que forja los hábitos operativos buenos. Se trata de operaciones liberadoras capaces de incrementar y ampliar su libertad en cuanto que conducen al hombre, con mayor facilidad y agrado, a optar por lo que realmente le conviene como el ser que es. Sólo al actuar en forma coherente consigo mismo el hombre adquiere esa nueva dimensión de la libertad que Millán-Puelles llama *libertad moral*. “A esa especial libertad... he llamado *libertad moral* en la acepción del peculiar dominio de sí mismo que el hombre adquiere con la posesión de las virtudes morales”¹⁷³.

También habló de la libertad como proyección y compromiso, ya que la libertad humanamente lograda debe apuntar a objetos que superan el plano exclusivo y egoísta del bien particular. La libertad personal está también llamada a crecer en la perspectiva de una participación responsable en empeños de alcance comunitario, que trascienden al individuo porque afectan a otros con los que solidariamente debe conquistar un nuevo modo de libertad: la *libertad política*, quedando así constituido el catálogo de las *libertades adquiridas* por la *libertad moral* y la *libertad política*.

¹⁷² “La ética incluye, en verdad, reglas de conducta universalmente válidas; pero no hay reglas para el uso de esas reglas en las situaciones prácticas concretas; para tal uso, sólo hay una regla viviente que es el hombre prudente y sensato: el hombre bueno”; A. Llano, “Objetividad y libertad”, p. 245.

¹⁷³ A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 19.

6. La libertad moral como verdadera libertad

Según lo dicho hasta aquí, la libertad humana es verdadera en la medida en que el concepto se ajuste a lo que ella *es*: como “independencia” relativa o limitada, como “apertura” y como “condición de posibilidad” del hacerse del hombre en cuanto hombre. En cualquiera de estos sentidos, todas y cada una de las dimensiones de la libertad humana merece llamarse “verdadera libertad”.

Entonces, ¿cuáles son las razones que llevaron a Millán-Puelles a llamar “verdadera libertad” a la libertad moral sobre las otras dimensiones de la libertad?

En mi opinión esas razones podrían resumirse así:

1) Porque es el mismo hombre el que la logra o conquista a través de sus acciones libres, por lo que se le puede llamar “verdaderamente humana”, en el sentido de algo alcanzado por él: “No sería tan sólo la ‘del hombre’, sino justo la ‘humana’, por consistir en un cierto efecto o resultado de una deliberada volición, es decir, en algo que el hombre mismo habría elegido, cosa que no le ocurre, en cambio, al libre arbitrio, ni tampoco a la libertad fundamental, ya que son necesarios para poder elegir”¹⁷⁴.

En efecto, así como la libertad trascendental y la libertad de arbitrio son dadas en la naturaleza, sin que hayamos tenido la posibilidad de elegir las¹⁷⁵, “¿podría haber para el hombre, una libertad esencialmente humana no sólo por darse en él, sino también, y sobre todo, por ser él quien libremente se la diera?”¹⁷⁶. La pregunta tiene interés, pues si la libertad distingue al hombre de los animales, convendría que también la pudiera alcanzar de un modo humano, no ya sólo como algo “dado” en la naturaleza, sino como algo “logrado” o alcanzado” por él mismo.

Para responder a la pregunta, Millán-Puelles se refiere a la clásica distinción entre “actos del hombre” y “actos humanos”, siendo estos últimos los que conocemos como acciones específicamente humanas por provenir de una voluntad deliberada¹⁷⁷. Por el libre albedrío, dirá Millán-Puelles, “cuenta el hombre con

¹⁷⁴ A. Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, p. 234.

¹⁷⁵ “Por tener ambas libertades, el hombre se diferencia del puro y simple animal, pero ese hecho diferencial del ser humano le es a éste tan puramente natural como a los demás animales el hecho de no ser libres”; A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, Fondo para la investigación Económica y Social de la Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, p. 233. Cfr. también *Estructura de la personalidad humana*, p. 410; y, *Léxico filosófico*, p. 404.

¹⁷⁶ A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, p. 233.

¹⁷⁷ Sobre la decisión, entendida como irrupción de la voluntad en el proceso deliberativo, cfr. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, pp. 161-163; *Léxico filosófico*, pp. 402s.

un íntimo dominio y señorío de ciertos actos suyos y se vive a sí propio como el origen de ellos”¹⁷⁸.

2. Es posible calificar a la libertad moral como verdadera libertad por la especial relevancia y trascendencia de las virtudes morales frente al grave contravalor de los vicios diametralmente opuestos. Los actos humanos generan hábitos buenos o malos, que conocemos como “virtudes” y “vicios”. Los primeros perfeccionan las potencias humanas y por lo tanto al sujeto de esas perfecciones, mientras que los vicios son un obstáculo para el crecimiento de las potencias y degradan al sujeto que los posee.

Esa nueva aptitud para actuar de manera fácil y pronta en el sentido positivo de la perfección humana –gracias a las virtudes– viene a constituirse como una nueva dimensión de “independencia”, una nueva “apertura”, una nueva condición de posibilidad de realización no dada por la naturaleza, sino libremente “conquistada”, una especie de autodomínio adquirido, un cierto autoposeerse, en lo que consiste precisamente la libertad moral que, como queda dicho, confiere al hombre un peculiar dominio de sí mismo mediante las virtudes morales, gracias a las cuales se inclina a obrar en consonancia con las exigencias propias de su racionalidad constitutiva.

3. Por significar un incremento, un crecimiento de la libertad, como autoposeción alcanzada gracias a las virtudes, la libertad moral presenta dos facetas o vertientes: por un lado el dominio o gobierno de las pasiones, un señorío cuyo carácter de autodomínio está fuera de duda porque es exactamente lo contrario a la esclavitud a las pasiones; y, por otro, la elevación al bien común que es otra manera de poseerse a sí mismo, por cuanto por la libertad moral el hombre es capaz de desprenderse de las egoístas ataduras que le impiden el ejercicio de las más altas y nobles posibilidades de su facultad de querer.

4. Por alcanzar la libertad moral a cuya consecución está llamado por naturaleza, aunque no obligado necesariamente, y precisamente por eso, tiene en el hombre un carácter moral.

Como en todo lo que se refiere a la vida humana, partimos de algo que nos ha sido dado, pero siempre tenemos algo por hacer, por completar o perfeccionar, y en el caso de la libertad está en nuestras manos la posibilidad de hacerla crecer como tal libertad: en aras de una mayor independencia, de una mayor apertura. Según Millán-Puelles, como “ya la tenemos de una manera innata, lo que a ella podemos añadirle es el hábito de usarla correctamente, cosa con la

¹⁷⁸ A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, p. 148.

que, en cambio, no contamos de un modo puramente natural”¹⁷⁹. En ese “podemos añadirle” se funda precisamente su carácter moral que es propio no de lo dado en el hombre, sino de lo que el hombre se da a sí mismo, en este caso, el hábito o virtud moral¹⁸⁰.

7. Conclusión

La vida se le presenta al ser humano como una tarea por realizar, sin embargo es consciente que no tiene asegurado el hacerla bien porque puede fallar en el cumplimiento de este esencial deber que le corresponde por ser hombre. De ahí que el crecimiento de su libertad, como libertad moral, como autodomio sobre su conducta y como superación del egoísmo, se convierte en un *objetivo*, en una perfección que conviene intentar siguiendo las *normas* o *directrices* dadas en la naturaleza humana. De hecho, para Millán-Puelles, su propuesta ética se resuelve en la adquisición de la libertad moral cuando sostiene que: “La libre afirmación de nuestro ser y la autoposición práctica de éste son, en resolución, *cabalmente lo mismo*”¹⁸¹.

Inés Calderón
Departamento de Filosofía
Universidad de la Sabana
ines.calderon@unisabana.edu.co

¹⁷⁹ A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, p. 148.

¹⁸⁰ A. Millán-Puelles desarrolla una cuidadosa teoría de los hábitos, de clara inspiración clásica; cfr. *Formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 70-86 y *Léxico filosófico*, pp. 596-601.

¹⁸¹ A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, p. 32.

NATURALEZA Y LIBERTAD

Genara Castillo

1. Los antecedentes de la filosofía clásica

La noción de naturaleza y la de libertad aparecen suficientemente expuestas en Aristóteles. El Estagirita considera que la naturaleza es principio de operaciones: “Se sigue de todo lo que precede que la naturaleza primera, la naturaleza propiamente dicha, es la esencia de los seres, que tienen en sí y por sí mismos el principio de su movimiento. La materia no se llama, en efecto, naturaleza sino porque es capaz de recibir en sí este principio, y la generación, así como el crecimiento, sino porque son movimientos producidos por este principio. Y este principio del movimiento de las cosas naturales reside siempre en ellas, ya sea en potencia, ya en acto”¹⁸².

Polo considera que no toda *sustancia* es *naturaleza*, sino sólo la viva¹⁸³. En efecto, según él, los seres inertes no son naturalezas. A éstos los denomina *sustancias elementales*, siguiendo la terminología de Aristóteles, o sustancias *naturadas* (lo que hoy en terminología de los cuánticos serían los quarks, los bariones, etc.). En cambio, para Aristóteles todas las sustancias son naturalezas. Para Polo las sustancias *naturadas* son sustancias carentes de naturaleza, meras sustancias o brutas sustancias. Pero hay otras sustancias superiores, justamente porque a ellas se añade el ser principio de operaciones: son sustancias siendo principio de operaciones. Las sustancias más perfectas son justamente éstas: aquéllas que no se limitan a ser sustancias, a subsistir, sino que además son causas de movimiento. Así pues, naturaleza es la sustancia como principio de operaciones¹⁸⁴.

Como el hombre es un ser vivo, el viviente humano tiene una naturaleza que es principio de operaciones propias suyas. Esa capacidad de operar o actuar es lo que sería la libertad de acción, que se encuentra básicamente en la posibilidad

¹⁸² Aristóteles, *Metafísica*, V, 6.

¹⁸³ “El brotar de la vida remite a lo que se llama «naturaleza»”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, Euns, Pamplona, 1999, p. 259.

¹⁸⁴ “El viviente no es sólo sustancia, sino también naturaleza, principio de operaciones”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 335.

de hacer. Es el primer nivel de la libertad, que se relaciona con el silogismo condicional: “Si A, entonces B”, si hago esto, entonces consigo aquello. También está relacionado con el razonamiento disyuntivo: “o esto o aquello”. Por eso, la libertad de acción a menudo se relaciona con la libertad de opción. A esta dimensión humana de la libertad Polo la denomina *pragmática*¹⁸⁵ y dice de ella que surge con la capacidad de imaginar el espacio. El sentido práctico de la libertad se encuentra aquí: es evidente que antes de que concibiéramos y realizáramos una acción, no había nada. Sólo merced a nuestra iniciativa se consigue poner algo que antes no había.

En ese sentido se dice que hay líneas abiertas para la libertad humana: uno puede abrir o cerrar líneas temporales y lo hace por medio de su acción. A esta libertad se le ha prestado mucha atención y se ha destacado su importancia en el pensamiento y en la cultura contemporánea (se habla de la fuerza creadora de la libertad)¹⁸⁶. Sin embargo, a veces puede elegirse sin motivos, dejándose llevar simplemente por los sentimientos o emociones. En esto se fundamenta lo que Carlos Llano denomina “ética de quinceañera”, en la que priman los sentimientos por encima de cualquier otra instancia¹⁸⁷. A lo cual le sigue la lógica advertencia de que sobre el sentimiento no se puede fundamentar la vida.

En ese sentido, quien se queda sólo en la libertad pragmática, puede acabar negándola, pues puedo sospechar que no soy libre puesto que noto que existe “algo” dentro de mí que me empuja a realizar determinadas acciones. Pero la actuación por una mera apetencia es incompatible con la libertad. Si a esta sospecha subjetiva se une la psicología, las causas señaladas serían abundantísimas, tanto las que están en nuestra conciencia como en el inconsciente. ¡Cuántas hazañas heroicas se han explicado por el instinto de supervivencia, o incluso por sentimientos de inferioridad o aquellos que ansían la aprobación externa cuya carencia en la infancia produjo un fuerte impacto psicológico!

Polo considera que “cuando las cosas tienen poca entidad, la posibilidad de que el hombre ejerza la libertad respecto de ellas es debilísima. Y, por lo tanto, el que por eso diga que es libre —es decir, que su libertad se consuma en elecciones— se equivoca: no sabe lo que es la libertad. Toma la libertad en una posibilidad de aplicación de ella, tal como permiten las cosas o tal como permiten las construcciones prácticas, y nada más que en esa medida. Pero es evidente que

¹⁸⁵ Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 108-115.

¹⁸⁶ Se trata del que Polo llama el “radical moderno”, es decir, el modo de entender la libertad en la modernidad; cfr. L. Polo, “Lo radical y la libertad”, en *Persona y libertad*, pp. 183-204.

¹⁸⁷ Cfr. C. Llano, *Las formas actuales de la libertad*, Trillas, México, 1983.

ésa no es la medida absoluta de la libertad”¹⁸⁸. Si aquello respecto de lo cual se quiere ejercer la libertad tiene poca entidad, entonces no da ocasión a que la libertad se emplee entera.

También hay que añadir que ella sola no basta, porque evidentemente se puede emplear la libertad para hacer el mal. Y es que, en general, ese sentido de la libertad que es pragmático, en principio, puede darse sin hábitos. En cambio, hay otro sentido de la libertad que es la moral¹⁸⁹, y ésta sí que requiere de hábitos perfectivos.

La tendencia natural en cuanto tal puede ser arbitraria, puede dar lugar a una libertad engañosa, pero cuando en esa tendencia se introducen hábitos, entonces la libertad se ve fortalecida, ya no son tanto las cosas externas las que le arrastran ni un sentimiento anárquico el que le domina, sino que los hábitos ofrecen la posibilidad de que sea la propia persona la que esté en posesión de su acción¹⁹⁰.

Se es más libre si en la naturaleza se introducen los hábitos que la perfeccionan¹⁹¹. Sólo de esa manera se puede realmente realizar una elección. Aristóteles sostiene que el incontinente “actúa según sus apetitos, pero no eligiendo; el continente, en cambio, actúa eligiendo y no por apetito”¹⁹².

Así, respecto de la realidad, el alcance de una tendencia con hábitos es mucho mayor. Si esa tendencia se empleara sólo en orden a conseguir bienes útiles de poca relevancia ontológica, entonces se desconcertaría; pero si interviene el hábito de la templanza, entonces pueden humanizarse las apetencias, los gustos sensibles. Esta educación se realiza en virtud del hábito y no de la tendencia. Por tanto, actuar en virtud del hábito manifiesta una libertad superior a la pragmática.

Esto quizá se ve mejor con los asuntos de justicia. De inicio uno no es justo y la tendencia a buscar lo mío, mis intereses, es lo primario. Sin embargo, la virtud de la justicia es necesaria para mirar el bien del otro. Sólo entonces puede uno actuar justamente y ser capaz de dar al otro lo que le corresponde, aquello a

¹⁸⁸ L. Polo, “Naturaleza y libertad”, conferencia en la Universidad Panamericana de México. Esta conferencia ha sido revisada y publicada junto con otros materiales en L. Polo, *Persona y libertad*, ya citado.

¹⁸⁹ Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*, pp. 99-107.

¹⁹⁰ Los pensadores clásicos griegos (desde Aristóteles) y los medievales entendieron la libertad como dominio sobre los propios actos: “La libertad para los griegos es el dominio sobre los actos en tanto que guardan relación medio-fin”; L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Euns, Pamplona, 1996, p. 149.

¹⁹¹ Esta tesis es netamente tomista; cfr. J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* Euns, Pamplona, 1998, c. 4: “Hábitos adquiridos y libertad”.

¹⁹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111b 13s.

lo que tiene derecho. El que no es justo no da nunca al otro lo suyo, porque no ve más que lo propio. En cambio, si uno tiene el hábito de la justicia, alcanza a ver que el otro tiene iguales derechos que uno, y que no puede conculcarlos, sino respetarlos.

Por eso, según la tradición aristotélica, los hábitos constituyen una *segunda naturaleza*¹⁹³: es la misma naturaleza, pero perfeccionada; por tanto es diferente. Sólo entonces el individuo tiene la capacidad de elegir el bien y de realizarlo.

La virtud moral es aquel *fortalecimiento de las tendencias*, de manera que éstas dejen de estar regidas por la naturaleza como “sí mismo” de la subjetividad. Según Polo, “la naturaleza como ‘sí mismo’ no es libre. O en todo caso es libre en el orden de esto o lo otro. Es la libertad de opción tan débil. Si en mis tendencias estoy regido por el ‘sí mismo’, si subordino mis tendencias a mí mismo, a mi propia mismidad o individualidad, entonces las tendencias están atadas. Yo tiendo; pero tiendo en virtud de mí mismo, y en orden a mí mismo. En cambio, cuando aparece en la tendencia la virtud, por virtud me libera del ‘mí mismo’”¹⁹⁴.

Al reforzarse la tendencia, el individuo se libera de sus intereses egotistas y puede abrirse a la realidad objetivamente y, asimismo, dirigirse a bienes auténticos. Con la virtud se puede ir más allá de la naturaleza. La tendencia natural con virtudes proporciona libertad: “La *voluntas ut natura* con virtud no es el afán del propio bien, sino que es el ponerse al servicio del bien”¹⁹⁵. De esa manera el sujeto va imbuyendo de libertad en su naturaleza.

Con todo, a pesar de que estos sentidos de la libertad sean importantes, la libertad de la persona humana no se agota en ellos. En efecto, es diferente proponerse como fin la perfección de la naturaleza humana y la donación personal. Esto indica que la *persona*, cada quien, la intimidad, no se reduce a la naturaleza humana que cada persona tiene en su posesión, esto es, a lo común del género humano, sino que se distingue de ella. Se trata de la clásica distinción entre *acto de ser* y *esencia* vista en antropología. De acuerdo con ella, hay que indicar que *persona* equivale al *actus essendi*, mientras que la naturaleza es potencial respecto de ese acto. La naturaleza humana es corpórea. Entre ambas media, según Polo, la *esencia* humana, que está conformada por lo que la filoso-

¹⁹³ “El hábito es [...] una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama cuasi natural no es porque sea menos real que algo natural, sino porque esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente”; J. E. Rivera, “El conocimiento por connaturalidad en Tomás de Aquino”, *Philosophica* Valparaíso, 1979-89 (2-3), p. 94.

¹⁹⁴ L. Polo, *Naturaleza y libertad*.

¹⁹⁵ L. Polo, *Naturaleza y libertad*.

fía moderna denomina “yo” más lo que la clásica entiende por facultades inmateriales superiores (inteligencia y voluntad)¹⁹⁶.

2. La propuesta poliana

El modo como la naturaleza se hace accesible a la libertad personal es a través de la virtud. La virtud incide en la *esencia* humana. Según Polo, esa libertad esencial se encuentra integrada con la libertad personal que está en el nivel del *actus essendi*¹⁹⁷.

De esta manera se sale al paso de las dificultades que ofrece el quedarse sólo con el planteamiento clásico, en el que se estudia la libertad a nivel *predicamental* o de *esencia* humana, mientras que Polo la investiga en su raíz o fuente, es decir, a nivel *trascendental* o de *acto de ser* personal humano. Efectivamente, Polo considera que aunque no es *necesario* salirse de aquel planteamiento, estima que es *conveniente* hacerlo, básicamente porque la filosofía no se ha detenido en la época antigua o medieval, sino que se ha seguido filosofando, y los modernos han puesto el acento en algunas dimensiones de la *libertad* que no se encuentran desarrolladas en el pensamiento clásico¹⁹⁸.

Es lo que sucede cuando la filosofía moderna ha puesto el acento en el *sujeto* y en su libertad trascendental. Para Polo el sujeto es la persona que es *coexistente*. Sin duda esto es ir más allá del planteamiento clásico en que la persona es considerada como una *sustancia*. Polo va más allá de lo simplemente existente (la sustancia) y concibe a la persona como *co-existente*: “Persona tampoco significa sustancia. La sustancia es lo separado; pero lo separado no coexiste, sino que más bien se aísla. Las sustancias existen cada una de ellas por su cuenta; existen pero no coexisten”¹⁹⁹.

Polo rescata el aporte de la filosofía moderna: el resaltar la noción de sujeto y con él la libertad radical. Es verdad que la filosofía moderna no los ha enfocado adecuadamente, porque no ha sabido integrar los aportes de la filosofía

¹⁹⁶ Esa división tripartita en lo humano se puede encontrar en L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2003; S. Piá, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2000; J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2007.

¹⁹⁷ Cfr. J. M. Posada, “Libertad como ser. Glosas en torno a la *Antropología trascendental* de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2006 (8), pp. 183-208.

¹⁹⁸ Cfr. sobre esta distinción: I. Falgueras, “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna”, en *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

¹⁹⁹ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 169.

clásica, pero eso precisamente lleva a tomarse en serio esa llamada de atención de los modernos: “La filosofía de los últimos siglos se centra en el estudio del hombre entendido como sujeto. Por más que la antropología clásica sea correcta y su metafísica válida, la ampliación temática intentada en la filosofía moderna no puede ser asimilada por un pensador que admita la filosofía tradicional o que parta de ella, si no se atreve a abrir el ámbito de la antropología trascendental; en otro caso, parece existir un divorcio entre la filosofía tradicional y la moderna”²⁰⁰.

Así pues, en la *antropología trascendental*, la que se ciñe a la investigación de la intimidad humana (acto de ser o persona) no se reduce al nivel de la sustancia, pues la persona no es una categoría, no es predicamental, sino *trascendental*. La persona humana es un acto superior al nivel de la sustancia. Ese acto de ser se entiende desde un planteamiento creacionista, cristiano, por el que cada quien se abre a Dios y a los demás. Por eso la persona es coexistente, ante todo, con el ser divino.

En efecto, Polo considera que esa coexistencia se debe a que el acto de ser personal –el *actus essendi*– es *donatio essendi*, es decir que está en dependencia de su Creador con el que coexiste, de manera que la coexistencia es tanto respecto del *Esse* divino como del ser personal de las demás personas humanas. De ahí que una persona sola es como un círculo cuadrado, un absurdo: de serlo sería la tragedia absoluta, porque el ser personal se caracteriza por su apertura trascendental. Por eso, la libertad personal hay que entenderla como vinculación²⁰¹. Y también por eso las descripciones modernas y contemporáneas de la libertad como autonomía o independencia son paradójicas.

La persona es entonces sujeto donante, es amar. Por eso la persona acude a la esencia a buscar los dones para poder amar. Ahí es donde se ve la importancia de la *virtud*, el desarrollo de la naturaleza a través de hábitos perfectivos²⁰².

En suma, se puede diferenciar el proponerse como fin de la vida humana la perfección de la naturaleza humana y la donación del ser. Por eso, mientras los pensadores medievales llamaban fin a la felicidad, Polo la llama destino, y es claro que destino sólo cabe si hay entrega a un destinatario, mientras que el fin se entendía como una posesión felicitaria: “en la inspiración cristiana el tema

²⁰⁰ L. Polo, *Antropología trascendental*, vol. I, p. 26.

²⁰¹ Cfr. S. Piá, “La libertad trascendental como dependencia”, *Studia Poliana*, 1999 (1), pp. 83-97.

²⁰² Cfr. C. Riaza, “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), pp. 985-991.

del destino es más amplio que entre los griegos; se intensifica. El fin es aquello a lo que uno se tiene que destinar”²⁰³.

Es verdad que la libertad moral es superior a la simple libertad de acción (no sólo hay contraposición), ya que una tendencia natural necesita de virtudes para ser realmente libre, porque de entrada naturaleza y libertad son excluyentes. Es importante la virtud porque los vicios permiten un ingreso muy pequeño de libertad personal. Pero no nos podemos quedar en ese nivel de libertad esencial. Para Polo la libertad personal es lo más alto, y la libertad esencial, moral, constituye la *ladera* de aquella libertad que es su *cima*.

De acuerdo con este planteamiento, sin hábitos la libertad se queda en la persona, pero no pasa ni perfecciona a la naturaleza. Con todo, a la persona le interesa que su libertad radical se “extienda” a la naturaleza, porque de lo contrario no podría disponer de su naturaleza. Si la persona inviste de libertad su esencia humana, con hábitos y virtudes, podrá manifestar mejor la libertad radical, personal, que ella es²⁰⁴.

Genara Castillo Córdova
Departamento de Humanidades
Universidad de Piura
genara.castillo@udep.pe

²⁰³ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 29.

²⁰⁴ Cfr., al respecto, J. A. García, “La libertad personal y sus encuentros”, *Studia Poliana*, 2003 (5), pp. 11-22.

CLAVES PARA UNA CLARIFICACIÓN TERMINOLÓGICA EN EL DEBATE DETERMINISMO-LIBERTAD

Claudia Vanney

1. Actualidad del debate sobre el determinismo

La cuestión metafísica del problema del determinismo aparece ya en la Grecia clásica asociada a la noción de destino inexorable o fatalidad. En el período medieval, el problema del determinismo se inserta en la discusión teológica, como tema subyacente en la doctrina de la predestinación. Sin embargo, una cosmovisión determinista con fundamentos teóricos en la física es una comprensión moderna, concebida a partir de los éxitos predictivos de la física de Newton y de la mecánica racional.

La mecánica racional concibió el mundo como un gran sistema de relojería, cuyos estados evolucionan a partir de un estado inicial de un modo inexorable. Uno de los representantes más característicos del determinismo mecanicista fue Laplace, quien formuló hipotéticamente la existencia de una super-inteligencia capaz de calcular con la misma precisión lo acaecido y el futuro a partir de una información exhaustiva del universo en un instante cualquiera de su transcurso²⁰⁵. El determinismo mecanicista prevaleció en la física sin cuestionamientos hasta fines del siglo XIX, cuando los trabajos de Poincaré manifestaron limitaciones intrínsecas en la predicción de la evolución temporal de algunos sistemas mecánicos²⁰⁶. Durante el siglo XX la cosmovisión de la ciencia se alejó considerablemente de la imagen determinista del mundo-reloj, asumiendo nuevas modalidades²⁰⁷. La consolidación de la mecánica cuántica

²⁰⁵ Cfr. P. S. Laplace, *Ensayo Filosófico sobre las Probabilidades*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

²⁰⁶ Cfr. H. Poincaré, *Méthodes Nouvelles de la Mécanique Celeste*, Gauthier Villars, Paris, 1892.

²⁰⁷ Cfr. E. Cassirer, *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, Yale University Press, New Haven, 1956; W. James, "The dilemma of determinism", en *The Will to Believe*, Dover Publications, New York, 1956; J. Earman, *A Primer on Determinism*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo, 1986; R. Montague, "Deterministic theories", en *Formal Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1974; S. G. Brush, "Irreversibility and indeterminism: Fourier to Heisenberg", *Journal of the History of Ideas*, 1976 (37), pp. 603-630; J. Butterfield, "Determinism and indeterminism", en Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of*

exigió una revisión del determinismo clásico al introducir la aleatoriedad en el estrato fundamental de la realidad²⁰⁸. El desarrollo de la física del caos también resultó un obstáculo insalvable para quienes pretendían la predicción unívoca de todo estado futuro en todos los sistemas reales²⁰⁹. La física moderna, además, dejó de considerar una estructura homogénea e isótropa para el espacio tiempo, avanzando en el estudio de las asimetrías temporales²¹⁰ y en el análisis de las propiedades físicas de medios inhomogéneos²¹¹.

La relación entre el determinismo y la libertad es, por otra parte, una de las grandes cuestiones presente en la reflexión filosófica de todos los tiempos²¹². Diversos pensadores han enfrentado a la libertad (o al azar) y a la necesidad (o a la causalidad), analizando si la libertad está presente o no en la conexión entre los procesos y sus resultados, y distinguiendo así entre procesos necesarios (o

Philosophy, vol. 3, Routledge, London-New York, 1998, pp. 33-39; O. Lombardi, “¿Es la mecánica clásica una teoría determinista?”, *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, 2002 (17), pp. 5-34.

²⁰⁸ Cfr. N. Bohr, “On the notions of causality and complementarity”, *Dialectica*, 1948 (2), pp. 312-319; K. Popper, “Indeterminism in quantum physics and in classical physics”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1950 (1), parte I: pp. 117-133, Parte II: pp. 173-195; V. Hinshaw, “Determinism versus continuity”, *Philosophy of Science*, 1959 (26), pp. 310-324; C. Glymour, “Determinism, ignorance and quantum mechanics”, *The Journal of Philosophy*, 1971 (68), pp. 744-751; J. M. Jauch, “Determinism in classical and quantal physics”, *Dialectica*, 1973 (27), pp. 13-26; N. Shanks, “Quantum mechanics and determinism”, *The Philosophical Quarterly*, 1994 (43), pp. 20-37.

²⁰⁹ Cfr. G. M. K. Hunt, “Determinism, predictability and chaos”, *Analysis*, 1987 (47), pp. 129-133; J. Hobbs, “Chaos and indeterminism”, *Canadian Journal of Philosophy*, 1991 (21), pp. 141-164; K. Wapenaar / R. Snieder, “Concept determinism: Chaos tamed”, *Nature*, 2007 (447, 643) (7 June 2007 | doi:10.1038/447643a; Published online 6 June 2007).

²¹⁰ Cfr. M. Castagnino / L. Lara / O. Lombardi, “The cosmological origin of time-asymmetry”, *Classical and Quantum Gravity*, 2003 (20), pp. 369-391; M. Castagnino / O. Lombardi, “Time-asymmetry as universe asymmetry”, en O. Descalzi / J. Martínez / S. Rica (eds.), *Instabilities and Nonequilibrium Structures IX*, Kluwer, Dordrecht-Amsterdam, 2004, pp. 11-15.

²¹¹ Un ejemplo es el estudio de las propiedades ópticas de los cristales birrefringentes, cfr. C. Vanney / M. Simon / I. Perez, “Diffraction of three-dimensional beams in uniaxial media”, *The European Physical Journal D*, 2005 (32), pp. 377-381; C. Vanney / L. Perez, “Inhibited reflection: longitudinal and transverse displacement of the reflected ray”, *Journal of Optics A: Pure and Applied Optics*, 2006 (8), pp. 38-43.

²¹² Cfr. J. K. Campbell (ed.) *Freedom and Determinism*, Bradford Book, MIT Press, Cambridge MA, 2004; R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press, Oxford, 2005; J. Arana, *Los filósofos y la libertad*, Proyecto editorial Filosofía, Hermeneia, n. 16, Síntesis, Madrid, 2005.

causales) y procesos libres (o azarosos)²¹³. En la actualidad, los avances de la filosofía de la mente han abierto nuevamente el debate sobre la posible compatibilidad de una física determinista con la libertad humana²¹⁴.

Son cada vez más numerosos los autores que exigen una profunda revisión del problema del determinismo, resultando éste un debate de ámbito interdisciplinar plenamente vigente. En este trabajo se proponen, desde la teoría del conocimiento de Leonardo Polo²¹⁵, distinciones metódicas que dan cuenta de diversos tipos de determinismos. Se sugiere así, como un camino esclarecedor para este debate, el reconocimiento de cuatro tipos de determinismos diversos: el mecanicista, el biológico, el ontológico y el gnoseológico.

2. Congruencia metódico-temática en la propuesta cognoscitiva de Leonardo Polo

El hombre emplea la operatividad de su inteligencia de diversas maneras en el conocimiento de la realidad. Esto se advierte de modo genérico en la pluralidad de culturas y civilizaciones que han tenido lugar; y en el desarrollo de la ciencia y en la historia de la filosofía, de un modo particular. Leonardo Polo encuentra en el reconocimiento de la pluralidad operativa de la inteligencia humana una plataforma con altura suficiente para dar cuenta, desde la teoría del conocimiento, del estatuto cognoscitivo propio de las diversas disciplinas científicas y filosóficas: los distintos métodos se ajustan a distintos temas.

En la propuesta filosófica de Leonardo Polo la noción de método es equivalente a la de acto intelectual y éste siempre está referido a un tema, de modo que “las articulaciones temáticas que, en cada caso, logra la filosofía han de exami-

²¹³ Cfr. B. F. Skinner, *Science and Human Behavior*, Free Press, New York, 1953; P. Février, *Determinismo e Indeterminismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, México, 1957; M. Bunge, *Causalidad*, Eudeba, Buenos Aires, 1978; J. Monod, *El azar y la necesidad*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985.

²¹⁴ Cfr. R. Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and The Laws of Physics*, Oxford University Press, Oxford, 1989; J. J. Sanguinetti, *Filosofía de la mente: un enfoque ontológico y antropológico*, Palabra, Madrid, 2007; J. Searle, *Freedom and Neurobiology*, Columbia University Press, New York, 2007; K. Vihvelin, “Compatibilism, incompatibilism, and impossibilism”, en J. Hawthorne / T. Sider / D. Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2008, pp. 303-318.

²¹⁵ En su *Curso de teoría del conocimiento* Polo lleva a cabo una importante clarificación gnoseológica, necesaria para explicar el conocimiento de la esencia del universo físico; cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento, tomo I-IV*, Eunsá, Pamplona, 1984-96.

narse con los criterios que para la teoría del conocimiento se han propuesto”²¹⁶. Por eso, en el desarrollo de su teoría del conocimiento subyace el propósito firme de determinar el alcance de cada acto intelectual, para pensar cada tema congruentemente con el acto correspondiente. Este *ajuste metodico-temático* significa que ningún tema conocido aparece sin dar razón del método intelectual que abre su consideración, y también, que no se ejerce un acto intelectual sin acotar su tema de la manera más neta que sea asequible.

Polo distingue una multiplicidad de operaciones intelectuales en el conocimiento humano que, como dijimos, se ajustan –cada una de ellas– con su objeto propio. En la conmensuración operación-objeto, lo real es conocido en su verdad bajo la luz intencional. Además, como el conocimiento es jerárquico, los niveles intencionales son diversos, de manera que unos objetos versan sobre la realidad de un modo más directo que otros.

Pero la teoría del conocimiento de Polo no sólo diferencia una jerarquía de niveles de intencionalidad sensible e intelectuales explicando a partir de ellos el estatuto cognoscitivo propio de las diversas ciencias, sino que también distingue los métodos propios del conocer objetivante de aquellos que permiten acceder al conocimiento de los principios reales. Su teoría del conocimiento desborda así el objetivismo científico, dando cuenta también de un conocimiento inobjetivo de gran riqueza y complejidad, que accede al conocimiento de los principios reales tanto físicos o predicamentales, como metafísicos o transpredicamentales²¹⁷.

La distinción entre las ciencias teóricas –la metafísica, la filosofía de la naturaleza, la lógica, la matemática, la lógica matemática, etc.– se debe resolver, según Polo, desde la teoría del conocimiento. Para poder diferenciar estas disciplinas, es preciso distinguir el conocimiento de principios reales respecto del conocimiento intencional, reconocer la diferencia entre el conocimiento intelectual de los primeros principios (conocimiento metafísico) y el conocimiento racional de las causas o principios predicamentales (filosofía de la naturaleza), y advertir también los diversos niveles que existen en el conocimiento intencional (niveles de los objetos de la física matemática, de la matemática, de las diversas lógicas, del conocimiento abstracto, del sensible, etc.). Las distinciones entre objetos son distinciones de intencionalidad.

Así, el discernimiento de la diversidad de actos cognoscitivos de la teoría del conocimiento de Polo puede proponerse como un camino para esclarecer el

²¹⁶ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, tomo II, p. 216.

²¹⁷ Cfr. C. Vanney, *Principios reales y conocimiento matemático*, Eunsa, Pamplona, 2008; J. A. García González, “Leonardo Polo: Dimensiones inobjetivas del saber (Primera Parte)”, *Límite. Revista de filosofía y psicología*, 2007 (15), pp. 101-118; “Segunda Parte”, *Límite. Revista de filosofía y psicología*, 2007 (16), pp. 5-23.

estatuto cognoscitivo de las diversas disciplinas científicas y filosóficas y el alcance de las nociones involucradas en ellas. En particular, veremos cómo estas distinciones cognoscitivas arrojan en cierta medida una nueva luz en el debate sobre el determinismo.

3. Diversos tipos de determinismos

La indagación sobre el determinismo se encuentra, en la actualidad, presente en diversas disciplinas²¹⁸. Como cada disciplina progresa y se desarrolla bajo el marco de una doctrina teórica, con métodos y procedimientos propios, el determinismo es entendido de diferente manera dependiendo de la perspectiva disciplinar. Veremos, en los próximos párrafos, que el determinismo mecanicista, el determinismo biológico, el determinismo ontológico y el determinismo gnoseológico no son equivalentes, sino que refieren a principios reales de diversa jerarquía.

a) *Determinismo mecanicista*

Si bien desde la antigüedad existen fragmentos de ciencia experimental, es en la modernidad cuando la ciencia experimental nace como ciencia sistematizada. La física fue la primera disciplina que se consolidó establemente como ciencia teórico-experimental, alcanzando así un estadio científico moderno. En las diversas teorías físico-matemáticas el soporte formal está dado por estructuras matemáticas axiomáticas²¹⁹. Los axiomas no se demuestran, sino que se eligen o postulan como proposiciones básicas de la teoría científica, estableciendo así las teorías sus leyes fundamentales.

En las teorías físico-matemáticas, la evolución temporal de un sistema mecánico está determinada por un sistema de ecuaciones diferenciales, que regulan el comportamiento dinámico de las diversas variables en el tiempo. En el contexto de esta disciplina, el determinismo puede formularse de la siguiente manera: *Si*

²¹⁸ Cfr. H. Atmanspacher / R. Bishop (eds.), *Between Chance and Choice. Interdisciplinary Perspectives on Determinism*, Imprint Academic, Exeter, 2002.

²¹⁹ Una estructura matemática es un conjunto de elementos relacionados, por definición, de una determinada manera. Es decir, se postulan ciertas propiedades para las relaciones entre los elementos y éstas se formalizan axiomáticamente. Se exige como única restricción que el sistema obtenido a partir de tales axiomas no contenga contradicciones internas.

*se conoce el estado de un sistema y las leyes físicas que rigen su evolución dinámica, es posible predecir todo estado futuro*²²⁰. En la actualidad, el debate sobre el determinismo en la física teórica suele centrarse en la indagación de la existencia de soluciones únicas para esas ecuaciones: si las soluciones posibles no son únicas, no habría determinismo²²¹.

Pero la cuestión del determinismo en esta disciplina es todavía más compleja, porque cada teoría científica se establece sobre una estructura matemática diferente²²². De manera que, para la física teórica, el *determinismo* o el *indeterminismo* dependería de la estructura matemática elegida. Así, hay leyes de la física matemática deterministas (como las Leyes de Newton), mientras que otras son indeterministas (como el Principio de Heisenberg).

Según la teoría del conocimiento de Polo, la objetivación matemática es un conocimiento intencional que refiere a la realidad extramental de modo hipotético, sin agotar el conocimiento de su esencia. De manera que al depender de formulaciones intencionales diversas, tanto una ley física determinista como una indeterminista pueden ser compatibles, pero cada una relativa al contexto establecido por su propio marco teórico de objetivación²²³. Es decir, ni el determinismo ni el indeterminismo de las leyes físicas deben extrapolarse fuera de su marco contextual o ser consideradas de un modo absoluto.

Esta solución al problema del determinismo en la física matemática, que se desprende de la epistemología de Polo, presenta gran similitud con la que cabe

²²⁰ Un precursor de esta posición –generalizada luego por Laplace– es Leibniz, quien sostuvo que “todo acaece matemáticamente, esto es, infaliblemente, en todo el ancho mundo, de suerte que, si alguien pudiese tener una razón suficiente de las partes inferiores de las cosas y tuviese bastante memoria y entendimiento para captar todas las circunstancias y tenerlas en cuenta, sería un profeta y vería lo futuro en lo presente, como en un espejo”; G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Ed. de C. Roldán, Tecnos, Madrid, 1990, p. 14.

²²¹ Cfr. D. Wallace, “Time-dependent symmetries: the link between gauge symmetries and indeterminism”, en *Symmetries in Physics. Philosophical reflections*, K. Brading / E. Castellani (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 163-173.

²²² Por ejemplo, el espacio de Minkowski de la relatividad especial y el de Riemann de la relatividad general, el espacio de Hilbert de la mecánica cuántica, el espacio de Liouville de la mecánica estadística clásica, etc.

²²³ Un estudio extenso sobre la objetividad y la verdad en las ciencias, en el que se indica el carácter contextual, referencial y parcial de las verdades científicas, se encuentra en M. Artigas, *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsá, Pamplona, 1989. Olimpia Lombardi da un interesante ejemplo al señalar que, incluso en el ámbito aparentemente no controvertido del determinismo de la mecánica clásica, éste no queda unívocamente definido por factores exclusivamente científicos, sino que depende ineludiblemente de la perspectiva epistemológica metateórica desde el que se formula el problema; cfr. O. Lombardi, “¿Es la mecánica clásica una teoría determinista?”, *Theoría*, San Sebastián, 2002 (17, 1), pp. 5-34.

inferir desde el internalismo de Putnam. Para Putnam lo objetivo es resultado de aplicar nuestro esquema conceptual a una realidad que se encuentra detrás del mundo de nuestra experiencia, de modo que los objetos no se conocen independientemente de su marco contextual. Así, cuando una teoría recorta de un mismo sustrato noumenal sus propios estados y evoluciones, desarrolla una ontología relativa al contexto. El internalismo no pretende describir la realidad nouménica, sino admitir una realidad fenoménicamente estratificada, organizada en múltiples niveles ontológicos, cada uno de los cuales se relaciona no trivialmente con los niveles más próximos. Así, es central en el internalismo de Putnam la tesis del pluralismo ontológico: como la ontología es, para él, relativa al esquema conceptual adoptado, no hay una única ontología verdadera²²⁴. De manera que desde la perspectiva internalista, las descripciones deterministas (macroscópicas) e indeterministas (microscópicas) tampoco son incompatibles. En tanto que el internalismo considera al indeterminismo y al determinismo como concepciones relativas a diferentes niveles de descripción, cabe una coexistencia simultánea de ambas²²⁵.

Pero la teoría del conocimiento de Polo permite distinguir también los métodos propios de la *física matemática* y de la *física filosófica* o *física de causas*. Ésta última es una continuación heurística de la física de Aristóteles, que reconoce a las causas material, formal, eficiente y final como principios reales predicamentales. El núcleo de la propuesta cosmológica poliana consiste, así, en una consideración tetracausal de la esencia del universo: esto implica que en el universo hay contingencia (causa material), determinación (causa formal), dinamismo (causa eficiente) y necesidad (causa final) en concausalidad.

Desde esta perspectiva más amplia, cabe señalar que el principal problema del determinismo mecanicista radica en una confusión de los principios causales. En el mecanicismo se confunden la necesidad (causa final) y la determina-

²²⁴ Cfr. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Mientras el internalismo considera como único conocimiento distintos niveles de intencionalidad objetiva, para Polo, además, en la vía operativa racional se explicitan principios reales predicamentales y con el hábito de los primeros principios se advierte el acto de ser extramental. A esta divergencia en las respectivas teorías del conocimiento, sigue que las ontologías sostenidas por ambos pensadores sean radicalmente diversas. Las ontologías plurales de Putnam son objetivaciones correspondientes a distintas selecciones de fenómenos. La metafísica de Polo, en cambio, accede al conocimiento de la persistencia o acto de ser extramental y éste, además, se distingue de la esencia extramental *en la realidad* (y no sólo en el pensamiento). Para Polo el conocimiento de los principios reales no puede ser una objetivación (porque entonces la principialidad sería pensada y no real), tanto para advertir el acto de ser extramental como para explicitar la esencia tetracausal del universo es necesario abandonar el límite del pensamiento.

²²⁵ Cfr. O. Lombardi, "Determinism, internalism and objectivity", en *Between Chance and Choice*, Imprint Academic, Thorverton, 2002, pp. 75-87.

ción (causa formal): la causa final es reducida a la causa formal, y ésta última es objetivada en las ecuaciones de movimiento. Además, la causa eficiente ya no es una concausa real, sino que es sustituida por un objeto matemático –la noción de fuerza–, que ejerce su influjo según el tiempo. Por último, la consideración mecanicista aísla a la causa material de la concausalidad, al objetivarla como masa inercial. El principio de inercia establece que la realidad corpórea conserva su movimiento, pero de este modo no cabe un paso real de la potencia al acto²²⁶. El movimiento inercial “es simplemente la conservación de las condiciones iniciales y, por lo tanto, ahí no tiene lugar ninguna fecundidad: persevera de acuerdo con una línea recta”²²⁷.

b) *Determinismo biológico*

La dinámica de los procesos temporales determina en los organismos vivos tanto la evolución de las especies –desde la más simple a la más compleja– como el proceso de desarrollo y crecimiento de cada individuo –desde su estado embrionario a la complejidad de su organismo ya constituido–. Durante el último siglo se han propuesto diversas explicaciones del proceso evolutivo, en su mayoría desde un punto de vista mecanicista, buscando establecer la relación que existe entre la aparición de una función orgánica y el agente que la origina²²⁸. Para el determinismo biológico o genético *los factores biológicos o genéticos determinan completamente tanto la evolución como el comportamiento de los seres vivos*.

El conocimiento de los procesos de autoorganización biológica asumió un papel cada vez más preponderante en la investigación científica de los últimos

²²⁶ “El principio de inercia no es más que la causa material separada. Si la causa material estuviese separada, no pasaría nada. Eso es la inercia, en la que no pasa nada, es decir, en la que no se pasa de la potencia al acto, que es la única manera de que pase algo según el movimiento”; L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 175, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 114.

²²⁷ L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, p. 116.

²²⁸ Entre estas posturas evolucionistas se encuentran los lamarckismos y neolamarckismos, que proponen un mecanicismo evolutivo estricto (cfr. O. E. Landman, “Pero ¿existe la herencia lamarckiana?”, *Investigación y Ciencia*, 1993 (202), p. 96); los neodarwinismos, que explican la evolución en términos de selección natural, azar y gradualidad (cfr. L. Stebbins / F. Ayala, “La evolución del darwinismo”, *Investigación y Ciencia*, 1985 (108), pp. 42-53); y la teoría del equilibrio puntuado, que sostiene la existencia de saltos irregulares y al azar en el origen de las nuevas especies (cfr. N. Eldredge / S. Gould, “Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism”, en *Models in Paleobiology*, Freeman Cooper, San Francisco, 1972, pp. 82-115).

años, planteando la necesidad de una comprensión más profunda de los procesos vitales²²⁹; porque ni los planteamientos mecanicistas plenamente deterministas ni los plenamente azarosos han conseguido dar razón suficiente de la aparición de lo nuevo. En la actualidad, la biología teórica y las ciencias de la complejidad trabajan en el mismo nivel de conocimiento intencional que las teorías físicas, pues asumen diversas nociones de la física del caos y de la mecánica estadística para la elaboración de modelos matemáticos y, como vimos anteriormente, este nivel de intencionalidad no es suficiente para definirse por una visión determinista o indeterminista.

Sin embargo, en la física de causas de Polo se encuentran elementos para desarrollar una filosofía de la biología que explica los movimientos vitales en términos de principios reales, ofreciendo una interesante perspectiva no sólo para explicar los cambios en el fenotipo (procesos epigenéticos), sino también para desarrollar un soporte filosófico que dé cuenta de los cambios en el genotipo (evolución de las especies)²³⁰.

A diferencia de la mayoría de las doctrinas evolucionistas, que aplican modelos cinéticos para explicar los cambios de las formas vitales, Polo propone entender la evolución en términos de *praxis* y no de *kínesis*. Si se considera que los movimientos vitales son operaciones que poseen su fin, lo peculiar de ellos no es sólo sobrevivir, sino también perfeccionarse, de manera que en virtud de una causa final –estrictamente física– ocurre en el universo la morfogénesis de configuraciones cada vez más complejas. La sustancia viva tiene un valor de potencia vital activa en tanto que es capaz de ordenación.

Así, el viviente ocurre en *concausalidad morfotélica* (formal-final) y *energotélica* (eficiente-final), concausalidades que dan cuenta tanto del ordenamiento interno de su sustancia natural, como de la capacidad del organismo vivo para salir de sí y formalizar relaciones con lo distinto de él, porque el viviente no existe aislado²³¹. El organismo vivo se autoorganiza incluyéndose a sí mismo en el ordenamiento del cosmos, pues el movimiento intrínseco a la sustancia natural es también su ordenación respecto de la unidad de orden del universo.

²²⁹ Cfr. N. López Moratalla / M. J. Iraburu Elizalde, *Los quince primeros días de una vida humana*, Eunsa, Pamplona, 2004; N. López Moratalla, *La dinámica de la evolución humana*, Eunsa, Pamplona, 2007.

²³⁰ Cfr. C. Vanney, “Epigénesis, evolución y ordenamiento del cosmos. Una visión desde la causa final”, *Studia Poliana*, 2009 (11), pp. 169-187.

²³¹ “¿Cómo evita la degradación el organismo vivo? La contestación obvia es: comiendo, bebiendo, respirando, fotosintetizando, etc. El término técnico que engloba todo esto es metabolismo. La palabra griega de la que deriva significa cambio o intercambio”; E. Schrödinger, *¿Qué es la vida?*, Tusquets Editores, Barcelona, 1983, p. 111.

Por otra parte, evolución también significa una mayor intervención de la causa final en el dinamismo vital, reforzando incesantemente el principio formal. Así, en las praxis vitales la causa material se funde con configuraciones formales cada vez más complejas (el genoma regula en el tiempo la expresión del contenido informativo) en un proceso de autoorganización creciente de los vivientes y del universo en su conjunto. Cabe hablar, entonces, tanto de evolución en las formas vivas²³², como de un mayor ordenamiento en el proceso evolutivo del universo.

La concausalidad morfotética es, para Polo, una *medida que se amplía* de intervención de la causa final, haciendo que las diversas especies de organismos vivos (individuos con genotipos distintos) se integren en la unidad de orden cósmica. Las cualidades de los vivientes responden a niveles de crecimiento siempre finitos, pero como la concausalidad morfotética es una medida que se amplía, también marca para los individuos una diferencia de crecimientos: los vivientes más complejos y evolucionados son aquellos que están más ordenados. “No ocurre una sola especie viva, sino una multitud de ellas cuya diferencia es jerárquica o correspondiente con niveles distintos de la medida que se amplía”²³³.

En la física de causas de Polo, la causa final intrínseca al universo es causa de que no ocurra nunca una determinación formal definitiva en el devenir cósmico²³⁴. La causa final es el principio predicamental por el que, en el cosmos, no falta (es necesaria) la ampliación formal que evita que el universo cristalice en una organización o sistema formal conclusivo, tal como postulan las concepciones mecanicistas que omiten la finalidad. Si se reconoce a la causa final como la causa que promueve inacabablemente la morfogénesis de causas formales intracósmicas, la causa final es el principio físico al que se debe tanto la complejidad creciente del universo, como la potencialidad o dinamismo real que ésta comporta: su inacabable apertura a nuevas posibilidades.

²³² Cfr. L. Polo, *El orden predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 182, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 141.

²³³ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, tomo IV, parte 2, p. 368.

²³⁴ “Si la causa final se puede cumplir hasta cierto punto, eso quiere decir que su cumplimiento es mayor o menor, que el grado de cumplimiento del orden no es un grado fijo. Por tanto, el universo tiene una especie de historia interna según la cual se ordena más o menos, sin llegar nunca a ser un ente perfectísimo. Esto abre paso a lo que Newton echó por la borda, a la cosmogonía. Por ejemplo, aquí cabe la evolución, y de acuerdo con ella no puede decirse que los sistemas ecológicos sean enteramente estables, que sean homeostáticos”; L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, p. 130.

c) *Determinismo ontológico*

El determinismo ontológico puede formularse de la siguiente manera: *lo que sucede está necesariamente determinado por sus causas*. Causa significa *prius*, algo primero en el orden ontológico, aquello de lo que se procede de algún modo.

La propuesta de Leonardo Polo de una *física de causas* se puede sintetizar en la siguiente tesis: no hay dos órdenes predicamentales, el categorial y el causal, porque las categorías se pueden reducir a principios o causas. “El *prius* (real) en sentido estricto es causa o fundamento. Las categorías muestran con nitidez la noción de prioridad sólo si se reconducen a las causas”²³⁵. Por *orden predicamental* Polo entiende el orden físico, es decir, una de las maneras de decir ente real, porque éste también puede decirse según principios. Además, en cuanto que real, lo predicamental se distingue de lo trascendental. “Las cuatro causas son cuatro sentidos de la principiación. Precisamente porque son distintos, no son el primer principio; el primer principio es (o debe ser) único o transpredicamental”²³⁶.

Sin embargo, aunque el orden predicamental es una cuestión que atañe al ente real, Polo considera que el estudio de lo físico no debe hacerse sólo desde un punto de vista temático, y señala dos motivos para justificar el empleo de un enfoque gnoseológico. Considera que es necesario, en primer término, resolver una aporía observada por Tomás de Aquino y averiguar qué tiene que ver el ente veritativo con el ente principal real²³⁷. Es decir, Polo busca explicar “cómo se conocen las causas, o sea cómo se conoce el orden predicamental y en correlación con ello qué significan las causas, o cuál es su sentido inteligible”²³⁸.

En segundo lugar, conocer lo predicamental no puede absorber todo el ejercicio de la capacidad intelectual, porque también es posible conocer lo trascendental que en sentido propio no es físico. “Trascendental en definitiva significa transcategorial, transpredicamental, transfísico; metafísico y trascendental desde este punto de vista son equivalentes, en cuanto que metafísica también es ir más allá de lo físico”²³⁹. Polo sostiene que el conocimiento de

²³⁵ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, tomo IV, parte 1, p. 35.

²³⁶ L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 115.

²³⁷ “Recuérdese la pregunta de Tomás de Aquino: ¿cómo se puede conocer con lo que es inmaterial e inmutable lo que es material y mudable?”; L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, p. 154. Cfr. Tomás de Aquino, *Expositio in librum Boethii De Trinitate*, q5, a2.

²³⁸ L. Polo, *El orden predicamental*, p. 23.

²³⁹ L. Polo, *El orden predicamental*, p. 27.

las causas es posible por el ejercicio de un tipo de operaciones intelectuales –las operaciones racionales– aunque éstas no agotan todos los actos cognoscitivos. Es decir, el conocimiento de lo predicamental es un cierto tipo de conocimiento pero no el único, pues también es posible conocer lo trascendental.

Así, se puede hablar de un orden predicamental y de un orden trascendental, pero también es necesario distinguir el orden intelectual. La distinción entre el orden predicamental y el intelectual es profunda: “el acto por el que se conocen las causas no es una causa física”²⁴⁰. Acceder al conocimiento de lo real físico en tanto que real significa que la intelección debe descender a un nivel de conocimiento que no es intencional²⁴¹.

Para Polo, al explicitar y manifestar las distinciones reales la razón conoce concausalidades. Ahora bien, la *concausalidad* hace referencia a una pluralidad de causas distintas pero no aisladas, porque “explicitar es discernir; las causas son plurales, aunque no dispersas o inconexas”²⁴². Ninguna de las cuatro causas agota la causalidad. Las cuatro concurren según su diversidad y, además, esta concurrencia no es unívoca. “Por eso, también, la explicitación de la concausalidad no se logra con una sola operación”²⁴³. Así, las concausalidades menores pueden considerarse efecto de otras superiores. La bicausalidad hilemórfica es la concausalidad ínfima y hay que considerarla causada por una concausalidad mayor, que lo es porque en vez de ser doble será triple. A su vez, las concausalidades triples se pueden explicar desde la tetracausalidad, y con la explicitación de la concausalidad cuádruple se produce la unificación de las categorías y se conoce la esencia del universo.

El estudio de las cuatro dimensiones de la causalidad predicamental aporta una visión del orden del mundo y de su unidad interna. En tanto que la causa material concausa con las causas formal, eficiente y final, en el universo hay contingencia, determinación, dinamismo y necesidad. La contingencia física radica en la causa material, que es concausa en tetracausalidad: “la causa material es la indeterminación. Es una indeterminación, no digo inicial, sino según el tiempo, en los procesos del universo. Si existe esa indeterminación, que es influyente, entonces la determinación tampoco puede ser completa”²⁴⁴. La causa formal es la determinación física de la indeterminación material y la causa eficiente es la concurrencia física de las causas material y formal en el movimiento.

²⁴⁰ L. Polo, *El orden predicamental*, p. 122.

²⁴¹ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, tomo IV, parte I, p. 16.

²⁴² L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, tomo IV, parte I, p. 95.

²⁴³ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, tomo IV, parte I, p. 95.

²⁴⁴ L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, p. 119.

La causa final es el sentido causal más importante, la primera de las causas: es el sentido físico (no el modal) de la necesidad del orden. “Tiene sentido hablar de la causa final como causa necesaria en tanto que es la que unifica todos los otros sentidos causales. Por lo tanto, todo lo efectivo, todo lo que acontece, todo lo que se formaliza, todas las determinaciones, el determinarse de la causa formal, etc., todo eso está coordinado por el fin”²⁴⁵. Se incurre en determinismo cuando no se distinguen suficientemente los sentidos causales. Es decir, cuando la determinación se confunde con la necesidad.

d) Determinismo epistemológico

El determinismo epistemológico trata del alcance del conocimiento científico y suele asociarse a la noción de predictibilidad. El desarrollo de las ciencias de la complejidad ha puesto fuertemente a prueba el determinismo mecanicista. La coexistencia en los sistemas caóticos de leyes deterministas no lineales, junto con establecimientos inciertos de sus condiciones iniciales, ha hecho imposible la predicción unívoca de la evolución temporal de cada una de las muchas partículas de los sistemas reales.

Es habitual asociar el determinismo científico al determinismo de las ecuaciones dinámicas²⁴⁶. Hemos visto que el determinismo mecanicista considera que las ecuaciones dinámicas son deterministas cuando un determinado valor de las variables dependientes fija unívocamente el valor de dichas variables en todo instante posterior. Pero en las ciencias experimentales la predictibilidad no sólo depende de las ecuaciones dinámicas, sino también de la determinación empírica de las condiciones iniciales del sistema, que no pueden fijarse con precisión absoluta en una medición experimental²⁴⁷.

Si bien siempre es posible calcular la evolución temporal de las imprecisiones iniciales de las diversas variables, las incertidumbres finales dependen fuertemente de las ecuaciones de movimiento. Cuando las ecuaciones que rigen la evolución temporal de un sistema mecánico real son lineales, las predicciones de su evolución posterior se mantienen dentro de un rango de error acotado. En cambio, el desconocimiento exacto del estado inicial del sistema hace imposible la predicción de la evolución temporal de cada una de las partículas que compo-

²⁴⁵ L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, p. 117.

²⁴⁶ K. Hutchison, “Is classical mechanics really time-reversible and deterministic?”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1993 (44), pp. 307-323.

²⁴⁷ J. Simon / M. Simon / C. Vanney, “Errores sistemáticos, errores estadísticos: una experiencia demostrativa”, *Anales de la Asociación Física Argentina*, 1993 (5), pp. 1-4.

nen algunos sistemas complejos. Debido a que en estos sistemas el movimiento de las partículas está regido por ecuaciones muy sensibles a las condiciones iniciales, las trayectorias que siguen dos puntos inicialmente muy cercanos divergen exponencialmente (y no linealmente) con el transcurso del tiempo, de manera que en los sistemas caóticos las pequeñas incertidumbres iniciales son amplificadas exponencialmente²⁴⁸.

Sostener, por tanto, un determinismo en la dinámica de los sistemas caóticos exige una interpretación peculiar²⁴⁹. Como todavía es posible predecir estadísticamente de un modo holístico los estados futuros en los sistemas complejos, los procesos aparentemente aleatorios macroscópicamente pueden interpretarse como respuestas a leyes deterministas subyacentes, responsables de restaurar la dependencia temporal unívoca entre los estados del sistema. Si se considera que la probabilidad tiene la exclusiva función de permitir el tratamiento de sistemas muy complejos con un número enorme de grados de libertad, la estadística se concibe como la expresión de la ignorancia acerca del proceso perfectamente determinista que sigue un sinnúmero de elementos inobservables²⁵⁰. Las opiniones de los científicos contemporáneos están divididas en la actualidad²⁵¹. Algunos consideran que el carácter estadístico de las macroevoluciones es objetivo, mientras que para otros es subjetivo. Para estos últimos la descripción estadística de las macroevoluciones debe reducirse a una dinámica determinista a nivel microscópico.

Así, el estudio de la evolución temporal de los sistemas complejos ha dado lugar a un nuevo tipo de indeterminismo, que podemos llamar epistemológico, pues se apoya en la imposibilidad –para el hombre de ciencia– de conocer con una precisión absoluta el valor de ciertas magnitudes que le resultan de interés para su investigación. En estas circunstancias, un determinismo epistemológico resulta difícilmente sostenible, pero esto no significa que resulte un argumento incuestionable a favor del indeterminismo, pues el indeterminismo epistemológico

²⁴⁸ A. A. Brudno, "The complexity of the trajectories of a dynamical system", *Russian Mathematical Surveys*, 1978 (33), pp. 197-198.

²⁴⁹ H. G. Schuster, *Deterministic Chaos*, VCH, Weinheim, 1989; M. A. Stone, "Chaos, prediction and laplacean determinism", *American Philosophical Quarterly*, 1989 (26), pp. 123-131.

²⁵⁰ K. Popper, "Probability magic or knowledge out of ignorance", *Dialectica*, 1957 (11), pp. 354-373.

²⁵¹ B. Misra / I. Prigogine / M. Courbage, "From deterministic dynamics to probabilistic descriptions", *Physica A*, 1979 (98A), pp. 1-26; E. Eells, "Objective probability theory", *Synthese*, 1983 (57), pp. 387-442; P. Clark, "Determinism and probability in physics", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1987 (61), pp. 185-210; R. W. Batterman, "Randomness and probability in dynamical theories: on the proposals of the Prigogine school", *Philosophy of Science*, 1991 (58), pp. 241-263; O. Lombardi, "La teoría del caos y el problema del determinismo", *Diálogos*, 1998 (33), pp. 21-42.

gico puede ser compatible con un determinismo mecanicista a nivel microscópico.

3. Conclusiones

El discernimiento de una diversidad de actos cognoscitivos conduce a evitar ante todo el monismo o el reduccionismo metódico que es propio de la ideología. Más aún, el reconocimiento de la pluralidad metódica de la inteligencia se propone como método apto para esclarecer en cierta medida el debate sobre el determinismo, permitiendo formulaciones más precisas de los términos involucrados en esta discusión y estableciendo un amplio marco para un estudio interdisciplinar fructífero.

La polémica sobre el determinismo se esclarece en alguna medida con ciertas distinciones metódicas de la propuesta poliana. De una parte, si se distingue entre la explicitación de principios reales y el conocimiento objetivante de las ciencias, se descubre que el determinismo ontológico es diverso al determinismo mecanicista y al determinismo biológico. El primero confunde sentidos causales predicamentales; los segundos, caracterizan objetivaciones matemáticas hipotéticas.

Si la esencia del universo es tetracausal, en el universo hay contingencia (causa material), determinación (causa formal), dinamismo (causa eficiente) y necesidad (causa final) en concausalidad. Pero cuando la determinación (causa formal) se confunde con la necesidad (causa final), se incurre en *determinismo ontológico*.

En cambio, el determinismo (o indeterminismo) científico –tanto el mecanicista como el biológico– es una característica de la objetivación matemática peculiar de cada teoría científica, de manera que sólo tiene validez dentro del contexto teórico en el que es formulado. El *determinismo mecanicista* reduce la causa final a causa formal, siendo esta última objetivada en las ecuaciones de movimiento. Por su parte, la causa eficiente también es sustituida por un objeto matemático: la noción de fuerza. El *determinismo biológico* no considera a los movimientos vitales como operaciones que poseen su fin. Desconoce así a la causa final como el principio predicamental que promueve inacabablemente la morfogénesis de causas formales intracósmicas, dando razón de la complejidad creciente del universo.

Con los avances de la ciencia contemporánea, el *determinismo epistemológico* resulta hoy difícilmente sostenible. Pero el indeterminismo epistemológico y el determinismo mecanicista son compatibles: el indeterminismo epistemológico puede concebirse como la expresión de nuestra ignorancia acerca de un

proceso perfectamente determinista de un sinnúmero de elementos inobservables.

Pero desde la propuesta de Leonardo Polo cabe aún profundizar en otros aspectos, que exploraré en trabajos futuros: el determinismo/indeterminismo físico tampoco debería confundirse con la predestinación/libertad, pues estas últimas nociones son propias de la persona humana y no de la realidad extramental. La antropología trascendental de Polo ofrece una nueva perspectiva para esta distinción, pues sostiene que el acto de ser del universo extramental (*persistencia*) y el acto de ser personal (*coexistencia*) se distinguen radicalmente. Para Polo la libertad es un trascendental antropológico (se convierte con el acto de ser personal) y, por tanto, no es propio de la existencia extramental. El indeterminismo de la realidad física y la libertad humana, por tanto, no se confunden ni se implican de modo directo, pues caracterizan principios reales diversos: la libertad es un trascendental que se convierte con el acto de ser personal, mientras que el indeterminismo caracteriza objetos matemáticos que descubren tenencias de los principios predicamentales extramentales (causas) con intencionalidad hipotética²⁵².

Claudia Vanney
Instituto de Filosofía
Universidad Austral
cvanney@austral.edu.ar

²⁵² Ahondar en estos temas de la propuesta poliana exigiría un desarrollo de la temática antropológica. Esto me llevaría lejos de los objetivos que me he propuesto para este trabajo. La exposición del tema de la libertad como trascendental personal se encuentra en L. Polo, *Antropología trascendental*, tomo I, pp. 229-245.

ALTURA DE LA LIBERTAD
GLOSA LIBRE AL PLANTEAMIENTO ANTROPOLÓGICO DE POLO

Jorge Mario Posada

Mediante una glosa al planteamiento de Leonardo Polo se trata sobre la altura primaria, en calidad de trascendentales personales, de la libertad y del amar –antes que de la voluntariedad–, en el vivir humano, mientras se destaca la condición filial de la libertad trascendental.

I

Bajo la comprensión del hombre y del universo como criaturas de Dios, en la Edad Media se apoyó la continuación del aristotelismo, sobre todo en la noción de intelecto agente, según la cual se posibilitaba entender el ser humano como de alguna manera procedente desde la actividad intelectual de condición divina (que, siendo de inteligir el inteligir, regiría no obstante atrayendo pluralmente el movimiento circular de los casquetes esféricos celestes), con tal de que dicho intelecto agente se radicara en el alma espiritual directamente creada por Dios, y siempre que fuera no uno solo para todos los hombres sino único para cada uno: de esa suerte cabía sentar que cualquiera de ellos depende inmediatamente del Creador aun cuando de sus padres tome la naturaleza orgánica. A la par, con base en la irrestricta amplitud del objeto o tema del inteligir (y del bien en tanto que inteligido), se argumentaba en defensa de la humana libertad de arbitrio, entendida entonces como cierta indiferencia respecto de actuar o no –libertad de “ejecución”–, y de actuar en orden a esto o a aquello –libertad de “determinación”–.

Sin embargo, cifrar lo más alto del hombre tan sólo en la actividad intelectual podía parecer incompatible con la primacía cristiana del amor, o con las declaraciones neotestamentarias sobre la vanidad de la sabiduría humana como camino de verdadera salvación²⁵³.

²⁵³ Cfr. *Mateo*, 11, 25; *I Corintios*, 1, 18-25.

Por otro lado, según la filosofía del Estagirita, la intelección suprema, aun separada del cosmos, habría de provocar en éste el movimiento astral, lo que compromete la plena trascendencia de Dios sobre el proceder natural del universo o, desde luego, la del alma intelectual del hombre, mientras a éste restringe la libertad, cuando no, incluso, entorpece la divina.

De ahí provienen los reparos en la explicación teológica de la fe revelada cuando se asumió el aristotelismo, y de ahí que, para eludir sus inconvenientes, se apelara sobre todo al vínculo entre las nociones de libertad y de amar –al cabo, a la de libertad del amor–, de ordinario referidas a la voluntariedad, a saber, el amar como acto volitivo, y la libertad como propiedad de la volición.

Ahora bien, a la vista de las vicisitudes en el voluntarismo de la posterior filosofía²⁵⁴, puede ser oportuno depurar esas nociones, la libertad y el amor, del componente voluntario con el que se han solido entender, como en algunas direcciones de la filosofía última, aun si, a veces, no más desde el sentimiento o la afectividad, por más que espirituales²⁵⁵.

En la propuesta de Leonardo Polo, que aquí se glosa libremente, junto con el inteligir, la libertad y el amar son *trascendentales personales*, o de la persona como acto de ser, mientras que la voluntad y la voluntariedad conciernen al nivel de la esencia potencial que de ese acto de ser crecientemente *procede*. A partir de algunas indicaciones en torno a la historia de las nociones aludidas, se destaca la altura de la libertad trascendental humana, y se hace hincapié en la distinción entre amar y querer²⁵⁶.

²⁵⁴ De tales vicisitudes valga un esbozo entre otros plausibles. Por lo pronto, el voluntarismo formalista de Escoto da lugar al nominalista iniciado por Ockham, desde el que no se logra eludir la postura escéptica. Frente a ella, por su parte, surge el moderno voluntarismo racionalista, exasperado a su vez en el idealismo, de modo que provoca no sólo la reacción positivista y la marxista, sino también luego –mientras toma cuerpo el voluntarismo meramente pragmático– la que suele englobarse como posmoderna (a partir de Nietzsche) en la que la voluntariedad se fragmenta indefinidamente a través de la hermenéutica y la deconstrucción. En tal medida cabría caracterizar la –occidental– mente moderna y posmoderna según la apuesta por la primacía de lo voluntario y de la voluntad, lo que, cuando no excluye la soberanía de Dios, compromete la de su intelección y la de su amar en cuanto que los supedita a la no siempre clara racionalidad de la historia.

²⁵⁵ Por ejemplo, en la apelación de Heidegger a la *Befindlichkeit* y (en la última fase de su itinerario filosófico) a la *Gelassenheit*; o en la fenomenología a la intersubjetividad empática, o a la ética de los valores, así como en el personalismo a cierta “sensibilidad” espiritual en el mutuo reconocimiento del tú y el yo, etc.

²⁵⁶ En cursiva se ponen las nociones propias del planteamiento de Polo, y entre comillas las que podrían glosarlas. Para las nociones polianas tenidas en cuenta, véanse los dos tomos de la *Antropología trascendental*, tomo I, Eunsá, Pamplona, 1998; tomo II, Eunsá, Pamplona, 2003.

Por lo pronto, según la mente cristiana desde la que se atendía a la filosofía griega, en un amplio sector de la teología medieval se resaltó la dignidad del amor aunque sin distinguirlo de la actividad volitiva: como intento de bien para otra persona o como el querer más alto, al menos por desinteresado²⁵⁷.

Este planteamiento permitía no sólo atribuir a Dios la volición –que, entendida inicialmente desde el apetito y por carecer del fin, era para Aristóteles im-

²⁵⁷ Según santo Tomás de Aquino en *Comentario a las Sentencias*, el amor como acto voluntario se caracteriza por cierta dualidad en su objeto: de un lado el bien querido y de otro la persona para la que ese bien se intenta. Mas no se aclara entonces si el dedicar el bien a otra persona –o más aún, dedicarle el intento del bien incluso si éste no se lograra– es asimismo un querer a manera de un intentar. Si lo fuera, parece incurrirse en un proceso indefinido. A partir de donde se sugiere que amar estriba, antes que en el intento de bien, en dar y en aceptar; según lo cual, a su vez, la persona humana “instaura” en calidad de don, o de amor, incluso la sola actividad intelectual, así como en cierta medida la vida corporal.

En consecuencia, al amarlas, las personas propiamente no se eligen, ni mucho menos se intentan, sino que se aceptan o se rechazan (sólo Dios las da). A la par, el intento de bien para otra persona comporta aceptar a esa persona (en lo que estribaría el amarla) y no sólo en elegir y decidir con respecto a ese bien, de suerte que se trata de actos distintos. Al dar o aceptar bienes de personas, esos bienes intentados han de ser instaurados con carácter de dones, mientras que aceptadas las personas: el dar o el aceptar se refiere a las personas antes que a los bienes. “Lo” que al amar respecto de un don se acepta, más que el bien intentado, es la persona que da, así como, al dar, la persona a cuya aceptación se ofrece el don; luego aceptar un don es acto, no de voluntad respecto del bien, sino, por así decir, de “rendirse” libremente ante el dar de la persona que, de esa suerte, “conquista” la aceptación de ella en el don, y que entonces, como donante, es conocida, o mejor aún “reconocida”; correlativamente, dar un don estriba en, a través del don, ofrecerse una persona a la aceptación de otra, a la que asimismo bajo la condición de quien puede aceptarla, reconoce y acepta.

De ese modo, y ya que el don puede ser no sólo el bien intentado sino además el intentarlo o cualquier otra actuación del viviente personal –e incluso, aunque sólo desde el dar y aceptar espirituales, el propio cuerpo–, el indicado doble “objeto” del amar corresponde, no tanto a un bien y a la persona amada para la que ese bien se intenta, cuanto al don y al destinatario del dar ese don de quien se espera el aceptarlo.

Por lo demás, una más neta distinción entre querer y amar, aunque sin pretender separarlos –cualquier querer separado del amar conlleva egoísmo–, resulta pertinente en vista de que la voluntad y la voluntariedad son realidades del vivir humano que la filosofía parece haber insuficientemente esclarecido, también por apelar a nociones extrínsecas e inferiores a ellas, como, por ejemplo, en el aristotelismo, a la tendencia deseante [*órexis*], aun si modulada por la deliberación y elección racionales [*proaíresis*], e, incluso, superiores, como al amor en el agustinismo, mientras que en la filosofía moderna a la libertad, aunque *simetrizada* respecto de la principiación fundamentante y confundida entonces con una presunta principalidad espontánea. Correlativamente tal discernimiento es oportuno por cuanto que el amar y el amor, cuando no son reducidos a inclinaciones instintivas, suelen entenderse, si no a partir del querer, apenas de los sentimientos y de la afectividad, por más que no sólo de nivel sensible.

perfecta e inferior al inteligir–, sino además –reducida la libertad a una propiedad de la actividad voluntaria, patente sobre todo según el amar (indistinguido respecto del querer), y cifrando a su vez la primacía del amor en la de la libertad como indiferencia ante cualquier determinación de entrada natural– asignar al querer divino altura suprema, a través, por ejemplo, de la noción escotista de infinitud según “perseidad”²⁵⁸.

En tal medida la libertad de Dios se equiparaba a una omnímoda soberanía de la voluntad frente a cualquier orden o ley natural, de los que siendo Él autor a beneplácito podría desentenderse. A partir de Ockham esta postura derivó hacia el contingentismo nominalista y dio cabida a que se renovara la actitud escéptica.

En último término se pretendía excluir el aparente sometimiento de la vida intelectual, también divina, al curso del universo físico, al orden natural, de suerte que la voluntariedad, por lo menos (siquiera en su arranque o inicio) fuese independiente de las determinaciones intelectuales, para no quedar sometida al cosmos y dar ocasión a sobreponerse al *fatum* mediante la obediente acogida de la amorosa y libérrima providencia de Dios.

Con ello se presumía superar la sujeción del amor, tanto a un inteligir dependiente de la naturaleza, cuanto a cualquier voluntariedad en alguna medida natural, de modo que, en virtud de la libertad del amar, pudiera, en sentido absoluto, ser primero el querer –aunque entendido como principiación– y “pura”, esto es, que “arrancase” en soledad, sin nada distinto de lo que le fuera preciso depender²⁵⁹.

²⁵⁸ Esa noción puede depender de la idea también medieval (inspirada en el neoplatonismo, asumida en el aristotelismo de Avicena y empleada por san Alberto Magno) de absoluta pureza en cuanto a lo formal, de modo que a la perseidad e infinitud no sería ajeno el acto como ser –como vivir e inteligir–, aunque de acuerdo con una completa separación respecto de los entes –vivos o aun inteligentes– que carecieran de esa puridad formal plena; de esa manera valdría incluso para el *esse* como *actualitas omnium formarum*, al menos si se supone libre de las formas que habría de actualizar.

Sin embargo –cabe sugerir–, la noción de infinitud es pertinente antes que como actualidad –ni siquiera (si fuera viable) separada respecto de formas determinadas–, en atención a la posibilidad (y no sólo lógica sino incluso “real”): de acuerdo con la noción de bien como “posible de ser” equivalente a cuanto es “otro que el ser” y al que, ideado, se le puede *aportar* en su esencia, al intentarlo según el querer.

A su vez, la noción de actualidad con propiedad concierne –y entonces siendo formal, o bien es formalizada a través de conectivos lógicos– solamente a los inteligidos objetivados, esto es, que constan en *presencia mental* (limitada según *constancia* y *mismidad*).

²⁵⁹ Ahora bien, arrancar en virtud de nada más que de la propia infinitud no pasa de ser una simetrización (como pretendida libertad, pero equiparada con una presunta espontaneidad) de la idea de fundamento según necesidad, tanto lógica como física o, más bien, metafísica. Por

A fin de cuentas, a partir de Ockham la libertad comporta la noción de absoluto comienzo en cuanto a la actividad volitiva –por más que indiscernida del amar–: un comienzo espontáneo e independiente, “libre” de la sumisión a la naturaleza que se atribuía a la actividad intelectual²⁶⁰.

Desde tal punto de partida algunos filósofos de la época moderna, tomando asimismo la libertad de la voluntad como lo primario, y también bajo el postulado de su independencia y espontaneidad en cuanto que presunta principiación pura (buscando que de ninguna manera dependiese de condicionamientos naturales), pretendieron fundamentar en ella la entera realidad. El propósito era radicarla incluso en el hombre y a la par excluir el escepticismo ante la absoluta contingencia que derivaría de la mera autodeterminación volitiva por medio de una –también postulada– plenitud en el proceso racional que se lograría a través de su pretendidamente voluntaria conducción (mientras cifraban el amor antes que nada en la tolerancia o en el respeto en aras de un acuerdo racional en torno a diferencias culturales y religiosas).

Así, por ejemplo, con el replanteamiento cartesiano de la filosofía se presu-
mía asegurar la certeza del saber acerca del sujeto del pensar, mediante la duda sobre cualquier determinación pensada; bajo el enfoque de Leibniz, fundar la necesidad de la verdad de los juicios en la omniposibilidad lógica; o, en contra

meramente postulada, ni siquiera vale para el acto de ser extramental, pues se corresponde, mejor con la noción de fuerza, desvinculada de cualquier determinación cualitativa intrínseca, esto es, con un imposible coprincipiar de causa eficiente y causa material sin causa formal (de lo que resulta también la ausencia de causa final, a no ser postulando el fin a manera de resultado total de la pretendida autodeterminación de la fuerza).

²⁶⁰ Por lo demás, la convicción platónica acerca de una conciencia cósmica, o de un *anima mundi* que hubiese de mediar entre el inteligir humano y el divino (y a la que tuviera éste que someterse), concierne al universo físico de acuerdo no solamente con su “totalidad” sino incluso con cada “parte” si, como en Aristóteles, se *extrapola* la índole del acto perfecto [*enérgeia teleía*], esto es, de la actualidad, con exclusividad correspondiente al inteligir según objetivaciones, a manera de cierto objeto pensado que fuese inmanente a las sustancias y naturalezas, o, de modo imperfecto, como actualidad siempre en potencia, a los movimientos (acto imperfecto: *enérgeia atelés*); una suerte de idea [*eídos*] intrínseca a esas realidades, también si se le asigna vigor formativo (en calidad de *morphé*), respecto de la materia [*húle*], y conductor del movimiento, en orden a la perfección final, como resultaría patente en los cuerpos orgánicos; una idea que guiaría el crecimiento, la evolución, la actividad dispositiva y configuradora que en el cosmos resalta.

Mayor confusión se introduce cuando, en teología, esa plural objetividad extrapolada se atribuye al Verbo divino, en el que, según la Revelación, “consta” la entera realidad, pero sin que sea preciso que mediante alguna complexión ideal (y menos matemática), la que entonces comportaría conciencia, también divina, inmanente al universo. Y es que la intelección acerca de lo creado según la que Dios lo crea no tiene por qué asimilarse a la humana, ni siquiera al versar sobre el cosmos en cuanto que criatura inferior a la personal.

del panteísmo atribuido a Newton en cuanto que el cosmos sería una obra soberana cabe la imaginación divina, a partir de Kant se basó la objetividad de la ciencia en la libertad reducida al carácter espontáneo del sujeto trascendental como actividad pura de pensamiento y condición última de posibilidad respecto de cualesquiera determinaciones conocidas. Hegel, a su vez, pretendió respaldar la identidad de sujeto y objeto en la completitud del proceso lógico de generación de tales determinaciones mediante la “fuerza del negativo”, equiparando el fundamento de dicha totalidad veritativa con la voluntaria libertad de una razón que habría de ser general.

Si se les otorga alcance abarcante respecto de las determinaciones objetivadas, tanto la duda como la postura crítica, o la postulada fundamentación necesaria del proceder lógico –todavía más con el recurso a la negatividad–, dependen de actitudes voluntarias impuestas a la razón, aun cuando presuntamente hubieran de garantizar, al conducirla, la plenitud del avance racional.

Ahora bien, como reacción frente al racionalismo y al exceso idealista (de entrada, porque traslucían posturas totalitarias), en la filosofía posterior se rechazó cualquier volitiva libertad absoluta con respecto a la del hombre concreto, y desde una renuncia a la especulación (que a su vez había desplazado la teoría contemplativa), mas sin abandonar el voluntarismo –aunque relativizando sus pretensiones–, se estimó viable, por una parte, una indefinida tarea de utópica liberación humana mediante la actividad productiva tecnológica o bien constructiva (si no destructiva) de índole socio-política, como en el positivismo y en Marx, respectivamente; o, por otra, y con nitidez según Nietzsche, la plenitud del vivir de acuerdo con la voluntad de poder –de poder voluntario como pura voluntad de voluntad– a través de una intentada reflexión volitiva completa mediante la insistente actividad –eterno retorno de lo mismo– de interpretativa transformación de cuanto fuese ajeno a la sola voluntariedad, esto es, de cualquier forma pensada, de cualquier idea, ideal o ideología, de cualquier valor; nietzscheana «metafísica de artista» de la que pueden considerarse versiones morigeradas, sin talante heroico, en su irreducible pluralidad, las propuestas hermenéuticas o deconstructivas²⁶¹.

Sea como fuere, acoger en filosofía la revelación cristiana acerca del amor equiparado con Dios, y camino único de salvación para el hombre, desde luego

²⁶¹ Por su parte, en rigor las ideas son –cabe sugerir– objetivaciones intelectuales para ser “llevadas” a la práctica no sólo en las actividades productivas tanto técnicas o tecnológicas cuanto artísticas y, no menos, como obras de cultura susceptibles –por lo demás, indefinidamente– de interpretación (acompañadas entonces de imágenes sobre todo proporcionales y casi siempre cuantificadas), sino también en la actividad de organización social e, incluso, en el actuar moral de cada persona, aun si la intelección involucrada en las virtudes voluntarias es más alta que objetivada, de suerte que no mera idea, ni menos ideología, y no sólo ideal (o “valor”).

exige compensar el intelectualismo de la filosofía aristotélica, al menos en cuanto que el inteligir, aparte de exclusiva actividad divina, sería inescindible del cosmos y en alguna medida subordinado a la naturaleza; pero también ponderar la moderna –y posmoderna– actitud voluntarista, cuya más radical expresión, junto con la de Nietzsche, es de seguro la del pragmatismo económico-político de la era tecnológica –que, por su parte, se pretende avalar no sólo con la exactitud de la física matemática sino asimismo con la intentada precisión del análisis lógico-lingüístico, sin el que, al serle en alguna medida previo, cualquier otro se presume inválido–, y en vista de que ambas posturas rehuyen el amor por cifrar la libertad o en voluntariedad respecto de sola voluntariedad, o en neta eficacia en los resultados de la acción, pues bajo la ilusión de eludir la seriedad de los compromisos éticos (por lo demás, tampoco solamente derivados de una presunta racionalidad pura práctica) terminan reduciendo el arte y la técnica a mero juego.

II

Ahora bien, para superar de un lado el intelectualismo (que según la noción de conciencia cósmica es indisociable del universo físico y lastra la trascendencia de lo divino), así como, de otro, el acendramiento del voluntarismo (que, aun cuando en la mente tardomedieval y moderna había permitido al pensamiento cristiano afrontar el naturalismo de la filosofía griega de acuerdo con la primacía del amor tomado como acto de la voluntad, acaba no obstante –en virtud de la presunta libertad del querer según independencia y espontaneidad, y desprendido de la intelección–, si no en el imperio de la fuerza, en el de la mera sensibilidad, mientras –al no admitir nada antes del vigor espontáneo de la voluntariedad humana– se torna anticristiano e incluso –por el rechazo de cualquier vínculo con Dios–, incompatible con la condición creada de esa libertad), se requiere destacar la convertibilidad de la libertad y del amar con la actividad intelectual en su más alto nivel, tanto como explicar, desde ese nivel primario, el descenso del inteligir y del amar en el querer, según los que en la voluntariedad procede la libertad.

Al contrario, cuando la libertad y el amar son radicados en la voluntad, se pasa por alto que sobrevienen, junto con la intelección, en la mayor altura y profundidad del vivir del hombre, en donde, según la propuesta de Polo, a la par con el abrirse como *hacia adentro* de un ámbito interior estrictamente espiritual (la intimidad), se convierten, en calidad de trascendentales suyos, con la primaria condición activa o “actuosa” (es decir, de “avance”), equivalente al ser humano personal.

Y en tal medida se torna asequible entender la libertad a través de una *continuación heurística* del aristotelismo (en cuanto a la noción de acto, por el Estagirita descubierta con nitidez respecto del inteligir) y asumida por santo Tomás de Aquino según la de acto de ser (que en el hombre equivale entonces a su condición de ser persona). Para esto no es necesario atribuir ni la libertad, ni el amar de nivel personal, ni la más alta intelección a ninguna realidad de índole subjetual o sustancial (pues son trascendentales justamente del acto de ser); de modo que son irreductibles a la actualidad de una sustancia o sujeto, o de la presunta subjetividad, sin que por eso haga falta equiparlos con la posibilidad (ya que, ésta –se sugiere– con propiedad atañe a la volición en cuanto que intento de bien como “otro que el ser” que se le puede *aportar* en su esencia).

De esa manera ser persona humana equivale, como libertad, a primaria actividad o “actuosidad” creada y, por ello, según inmediata dependencia del Creador; pero dependencia de Dios que, a su vez, sobrepasando la del ser en tanto que primer principio extramental, es más: es filial, pues se corresponde con un libre “acoger” la “iniciativa” en cuanto al avanzar, y con un también libre “hacerse cargo” de ella, hasta el punto de que Quien la otorga “aguarda” el avance de dicha libertad.

Paralelamente, puesto que el amar es no menos un trascendental del acto de ser equivalente a cada persona, puede tomarse como una actividad que también trasciende cualquier intento voluntario, y a la que, por eso, concierne involucrar incluso los actos meramente intelectivos, al igual que las acciones corporales o, aun, los eventos que contrarían el propio querer.

En consecuencia, frente al voluntarismo de distinto cuño –tardomedieval, moderno y posmoderno–, la alternativa es descubrir la altura tanto de la libertad como la del amar, según su condición de trascendentales del acto de ser humano personal, por encima de la voluntariedad y de la voluntad, que, respectivamente, estriban en actuación y potencia en el nivel del dinamismo esencial de ese acto de ser, del que proceden en descenso según su convertibilidad con el inteligir personal, y siendo desde luego susceptibles (dentro del entero crecimiento esencial *manifestativo* del ser personal) de ser, con soberana libertad, “instauradas” en calidad de don, o de amor, mediante el asimismo descendente proceder del amar desde dicho nivel primario o trascendental.

III

A su vez, bajo tal perspectiva se puede contribuir a aclarar la cuestión de la libertad de la voluntariedad. Porque a la vista de la tradición escolástica en filosofía y teología, o al menos continuándola, cabe comprender la libertad

desde luego como “propiedad” de los actos voluntarios, aunque no tan sólo del que lo es a manera de razón [*voluntas ut ratio*], sino incluso del que lo es a manera de naturaleza [*voluntas ut natura*]²⁶².

En el acto voluntario a manera de naturaleza se correspondería la libertad con la “irrestricida ampliabilidad” del querer en cuanto que referido al bien inteligido o ideado como “otro” que, en su esencia, cabe aportar al ser, siempre con posibilidad de más otro (o más bien), de suerte que junto con la “insaciable” inquietud de la actividad volitiva comporta, antes que querer un bien, *querer querer más bien* en virtud de cierta *curvatura* de la voluntariedad mediante la cual, como “poder de la voluntad”, crece el *querer querer más*, con mayor motivo ampliable sin restricción, aunque inseparable del intento de bien.

En el acto voluntario a manera de razón la libertad se correspondería con la posibilidad de llevar a cabo, en lugar de otro, el intento voluntario de un bien ideado que se toma como fin, y a través de unos al igual ideados bienes que, en lugar de otros, se toman como medios; libertad que de esa manera se muestra a través del deliberar y elegir o decidir, entre bienes distintos en orden a lograr el bien intentado.

Y en cuanto que son inseparables y mutuamente se involucran, la “nativa” voluntariedad “invierte” la racional “empoderando” el libre arbitrio con el asimismo irrestricto crecimiento según virtudes voluntarias de la potencia volitiva y de su no menos creciente (por llamarla de algún modo) “adaptabilidad” respecto de bienes de distinto tipo, sin los que otros más altos serían inintentables. Estas virtudes del querer equivalen, por eso, al incrementable poder de intentar bienes de cada vez más diversa índole y mejores, así como a querer siempre con mayor libertad y más resueltamente a lo largo del tiempo.

No obstante, aun entonces supera la libertad el carácter de propiedad de la actuación voluntaria, tanto como cualquier posibilidad de elegir o decidir en torno a bienes, dentro de un plexo de fines y medios, pero, incluso, la irrestrictamente ampliable apertura al intento de siempre más y mejor bien, potenciada según virtudes crecientes.

Pues, en último término, la libertad se equipara con la condición del ser personal humano como acto creado, primario o radical, distinto del que es la criatura principal o *extramental*: de suerte que es espiritual incluso al activa-

²⁶² Entendida del modo tradicional, la voluntariedad que lo es a manera de naturaleza, en tanto que orientada según necesidad hacia el bien o hacia la felicidad, en rigor no sería libre; la libertad correspondería, al cabo y como propiedad suya, al acto voluntario a manera de razón en virtud de la deliberación; pero aun entonces se toma la libre voluntad como condición principal, por más que racional o, en definitiva, de índole lógica, pues derivaría de una presunta universalidad o bien generalidad de la *ratio boni*.

mente *recibir* o “asumir”, en su esencia potencial, la vida individual de una naturaleza orgánica.

De otro lado, la cuestión de si la voluntad es un trascendental personal (como parecería seguirse de la comprensión medieval del amor en cuanto que acto voluntario y bajo tal carácter atribuido a Dios) requiere por lo pronto de aclaraciones terminológicas. De entrada porque en la revelación bíblica la llamada voluntad divina no equivale a la *órexis* ni quizá tampoco a *boulesis*, sino a *thélesis*. Esta noción es empleada en la versión de los Setenta, pero entra de manera tardía en el pensamiento filosófico griego y en su recepción patrística (al parecer sistematizada apenas a partir de san Máximo el Confesor y que san Juan Damasceno sugiere entender como lo que más tarde se llamó *voluntas ut natura*, mientras la *boulesis* se equipara con la *voluntas ut ratio*), aunque sin acabado discernimiento en la filosofía de la Edad Media ni en la moderna.

Por donde cabría entender la voluntad de Dios no tanto según la noción de voluntariedad a manera de naturaleza ni menos a manera de razón, cuanto en calidad de libre y soberana “dispensación” de amor; cierta “gana” que a Dios “le da” de “donosamente” dar sus dones a las personas creadas: justamente al darlos y, de antemano, dando el ser que ellas son, sin regirse por necesidad alguna, guiado no más que por el conocimiento de esas personas que, a su vez, se incluye en dicho amarlas dándoles y, en esa medida, sin que tenga Dios que querer o intentar cuanto sencillamente da.

Luego, reconducida la voluntad divina al libre amar de Dios a las criaturas libres en cuanto que les da, junto con el ser –y la esencia que de éste nativamente procede–, el querer y el realizar obras que con mayor motivo pueden tomarse como voluntad suya²⁶³, ese Amor sobreviene sin que medie necesidad impuesta por ideas que hubieran de llevarse a la práctica, o antepuestas según ideales; tampoco ciertamente a partir de propuesta ideológica alguna, sino apelando sin más, a través de tales dones, tanto como de las obras cuyo querer y hacer asimismo da, a la respuesta del corazón del hombre, de suerte que si dichas obras son llevadas a cabo en correspondencia al Amar de Dios, y por Él aceptadas, son humanas tanto como divinas: don y amor del hombre a la par que Don y Amor de Dios²⁶⁴.

²⁶³ Cfr. *Efesios*, 2, 10 y *Filipenses*, 2, 13.

²⁶⁴ Entre los dones que, al crearlo da Dios a cada ser humano es primario el acto de ser, con la esencia que de él procede (por lo pronto en cuanto a lo que de manera nativa sobreviene en tal esencia, pues el crecimiento esencial es sobre todo libremente adquirido), aunque no sin el don –no menos primario– que le da para que activamente lo *reciba* en su esencia, y se le añada: la vida individual de una naturaleza orgánica tomada de los padres humanos, en la que, al ser recibida así, se *suscita* nativamente, o desde el comienzo del vivir de esa vida individual, un alma espiri-

De tal condición sería el libre dispensarse el amor al que se suele aludir como voluntad divina de seguro en la medida en que comporta un “designio” que, por su parte, incluye un conocimiento de la persona humana más profundo que el de ella al conocerse: también en el don de las obras le dona Dios el conocerla Él como capaz de aceptar tal don.

La voluntad de Dios sería equiparable con la Libertad y el Amar divinos, lo que a su vez resulta compatible con una comprensión en la criatura personal humana de la libertad y del amar en el nivel primario o trascendental del acto de ser²⁶⁵.

IV

Bajo esa comprensión, según el planteamiento de Leonardo Polo, la libertad personal humana es, en el indicado nivel primario o trascendental, la condición de acto que de entrada se distingue superándola de la condición del primer principio creado o acto de ser *extramental* (equivalente a *persistir*, o a *comienzo que ni cesa ni es seguido*) es decir, al primer principio real (antes que lógico) de no contradicción, que en esa medida estriba en depender del primer principio de *Identidad originaria*, u *Origen idéntico*, primario según absoluta simplicidad, esto es, sin real distinción de esencia y acto de ser e incluso sin que como avance le haga falta “ir hacia adelante”, o cuya “interna” actividad es inconsumable sin “entrada” ni “salida”, sin “ir a más” ni “venir a menos”, con lo que reserva indiscernible su Intimidad respecto, desde luego, de la principia- ción primera creada, pero también de cualquier criatura superior a la principal.

tual en virtud de la que crece dicha activa recepción de la animación natural del organismo –*vida recibida*–, y por la que se le añade la vivificación espiritual –*vida añadida*–.

Por consiguiente, incluso reconducida la voluntad divina al Amar donante del Creador, comporta una exigencia –moral– a la criatura personal humana: de fidelidad al crecimiento espiritual de su esencia también en la activa recepción o asunción de la naturaleza intracósmica que al crear Dios le dona; de esto se sigue la que justamente se llama ley moral natural como expresión de la ley eterna y, así, de dicho Amar donante –al que se reconduce la “voluntad” creadora–, aun cuando con mayor amplitud cabría hablar de “ley moral esencial” si se atiende al crecimiento estrictamente espiritual de esa esencia en cuanto que ha de ser con libertad adquirido por cada hombre.

²⁶⁵ Puesto que, al menos en el enunciado, la tesis sugerida en torno a la distinción entre voluntariedad y actividad amorosa, sobre todo en cuanto a lo que desde esa tesis se sigue con respecto a la noción de voluntad divina, discrepa de la explicación corriente en filosofía y teología, e incluso de la exposición usual de la doctrina católica, aquí se propone con reserva –pueden haberse pasado por alto extremos relevantes–, y sometiéndola si fuera preciso al juicio de la autoridad de la Iglesia.

Pues si una primariedad creada se distingue de la principal, y la supera según el “intrínseco” *dualizarse* del avance o acto, de modo que justo como libertad, comporta un acceso intelectual al Primer principio creador en cuanto que Ser personal, o que “guarda” intimidad, lo que mejor se acomoda (aun sin esclarecerlo o sin entrar en la Intimidad divina) con el misterio divinamente revelado de la distinción de Personas que en esa Intimidad vige.

Con tal primariedad, en cuanto que acto o avance intrínsecamente dual, así que sin ser principio, y siendo acto primario de mayor altura que como comienzo, se convierte la libertad humana en el nivel del acto de ser personal.

Por su parte, si ser acto en calidad de principio primero creado equivale a que el avance lo es bajo la condición de comienzo (lo que lo hace inidéntico), esto conlleva un intrínseco distinguirse del principiar, esto es, un *análisis real* según co-principios: causas distintas en distintas *concausalidades*. A la par, debido a que es avance meramente principal (el del acto de ser extramental) y según el análisis real equiparable con su esencia potencial, conlleva necesidad, por más que en esta esencia admite inclausurable variación.

Por su parte, ser más que comienzo en virtud de la intrínseca dualidad del avanzar (aun si también como avance inidéntico) comporta “llevarse adelante” en lugar de meramente “ir”: “conducirse” en cuanto que acto o avance primario, o acto de ser, así como conducir el irrestricto crecimiento del distinguirse real que a ese acto de ser es inherente, y dinámico o potencial de acuerdo con *modalidades del disponer*; disponer equivalente a su vez al proceder en descenso de la libertad trascendental en el nivel esencial.

Es en virtud de dicha condición radical o trascendentalmente primera de intrínseca dualidad por la que el acto de ser creado con el que la libertad se convierte supera la primaria principiación creada, por lo que *se acompaña* al avanzar: estriba así en avance sin ser comienzo ni quedar regido por la necesidad característica de la criatura principal.

Por lo demás, en cuanto la libertad es creada bajo esa condición primaria pero intrínsecamente dual (en consecuencia, como actividad o avance superior al de la criatura principal equivalente a comienzo incesante e insecuto), comporta *novedad* primaria o radical, y compatible con ser seguida por otras novedades creadas, esto es, por otras actividades también primarias creadas como libertad: en suma, por otras criaturas personales²⁶⁶.

²⁶⁶ De acuerdo con la condición de principio primero creado equivalente a persistir en cuanto que comienzo que ni cesa ni es seguido y así al primer principio real de no contradicción, a dicho acto de ser tan sólo en virtud del depender de Dios compete ser comienzo, esto es, “arranque” en calidad de *exclusión de la nada*. Arrancar excluyendo la nada, es decir, arrancar de nada distinto, estriba en existir exclusivamente dependiendo de Dios en cuanto que principio primero de Identidad, esto es, como Origen simplicísimo, cuya Intimidad no se equipara con la perseidad del infi-

Paralelamente, por cuanto que no se reduce a principiación, o es más que ella en virtud de su primaria dualidad intrínseca como actividad o actuosidad, la libertad humana se convierte con la persona según el *carácter de además*, de manera que el *además* lo es no respecto de “algo” sino en intimidad, es decir, dual como acto primario que a su vez (para indicarlo de algún modo) “redobla” en dicha primaria dualidad.

A lo sumo, el carácter de *además* es *además* frente a la *presencia mental* limitada como actualidad, por lo que respecto no sólo de cualquier objeto, sino incluso de un presunto sí mismo o sujeto. Así el *además*, siendo acto primario intrínseca y redoblantemente dual, superior a la necesidad principal, ante todo es libre de cualquier sujeción a constancia y mismidad.

A la vista de los trascendentales convertibles con el acto de ser humano según el carácter de *además* como “interno” *co-existir* o *co-ser*, comporta la persona el dualizarse de libertad e intimidad, tanto según *apertura interior* cuanto, más aún, *hacia adentro*. Aunque, a la par, tal íntima apertura es conducida a través de la dualidad de los otros trascendentales antropológicos (el inteligir y el amar), de manera que a dicho abrirse de la intimidad personal equivale la libertad a la actuosidad o condición de acto, o de avance que, siendo estrictamente

nito, sino que se reserva en el misterio. El persistir ni arranca de Dios ni desde Dios, sino de nada, desde nada; pero solamente arranca dependiendo de Dios, Quien da entonces el arrancar –*donatio essendi*, dice santo Tomás–, sin que de Él nada arranque (por su parte, que Dios es un Quien, se sabe desde la antropología).

Y si de tal condición es el primer principio creado según necesidad, a saber, como comienzo a partir de nada en virtud no más que del depender de Dios, corresponde a la libertad creada una más alta dependencia con respecto al Ser divino. Pues la libertad es un trascendental del ser personal en tanto que acto primario (o de ser) distinto del extramental en vista de que a ningún principio queda sometido al “arrancar”, de suerte que avanza sobrepasando cualquier intrínseca condición principal, incluso si fuese posible desplegarla a través de una libertad meramente electiva, y aun cuando en su esencia activamente recibe, o asume, una vida individual de naturaleza orgánica desde el comienzo de ésta (comienzo que en modo alguno equivale al arranque, en exclusiva dependencia respecto de Dios, del acto de ser según intrínseca dualidad: al asumir la vida natural, la esencia humana no depende de esa naturaleza, sino al revés (a la par, esa esencia exclusivamente procede del ser personal también cuando con creatividad se manifiesta a través de una cultura transmitida).

Por lo demás, el arranque (en exclusiva dependencia de Dios) del acto de ser humano, primario según dualidad intrínseca, antes que arranque de tiempo (o, menos, en él), es *novación* pura, inauguración de *futuro indesfuturizable*, que aun así admite temporalidad en calidad de “pasado recogido” según el creciente descenso de la esencia potencial del acto de ser creado como libertad, y a la que sólo concierne comienzo según la vida individual de la naturaleza orgánica recibida de los padres (los que ni siquiera dan ese comienzo, ni la individualidad, pues más bien de ellos la toma el individuo natural al comenzar a vivir).

primera (acto de ser), es de redoblante e intrínseca dualidad, y que entonces puede *comunicarse* al inteligir y al amar para, hacia adentro y como “hacia arriba”, *trocarlos en búsqueda* del más alto tema.

Por consiguiente, según la apertura de entrada interior de la intimidad, la libertad es el acto según el cual la persona humana, como ser, depende de Dios filialmente o “naciendo” de Él, esto es, *libertad nativa* como acto de ser personal por entero proveniente de dicho Ser –que lo es en Plenitud personal–, mas con “suficiencia” en cuanto que criatura suya, es decir, sin nada tomar de Él y sin tampoco tomar nada de otros actos de ser, ni siquiera al asumir en su esencia una vida individual de una naturaleza intracósmica, pues por esa intimidad libre o libertad íntima que le compete al ser creado como hijo de Dios, o al depender personalmente de Él, supera la criatura extramental²⁶⁷.

Pero, a su vez, de acuerdo con el abrirse hacia adentro la intimidad personal, la actuosidad primaria o de ser que es la persona equivale a la *libertad de destinación*, por la que, a través del inteligir o más, si cabe, del amar, es el ser personal humano íntimamente “convocado” a “corroborar” la filiación respecto de Dios y a que de esa manera busque ahondar en su provenir del Origen paterno, aun si con poder, igualmente, de presumir independencia *pretendiendo identidad*; y, comoquiera que sea, en tal medida alcanza el hombre, según la libertad trascendental, su *orientarse* supremo, o en vista de su plenitud.

De manera que al ser la persona humana acto primario o acto de ser según el carácter de *además* como intrínseca dualidad redoblante, su libre actuosidad de ningún modo es independiente ni tampoco espontánea, sino creada, pero bajo un depender del Origen en Identidad más hondo o radical que el del acto de ser principal: depender que, por ser personal, es de condición filial²⁶⁸.

La dependencia respecto del Creador equivalente a la libertad como primalidad intrínseca y redoblantemente dual, distinta por eso de la de la principiación primera extramental, es la de un hijo con respecto a su padre: la libertad creada filialmente depende de la Libertad increada (o en Identidad originaria), lo que por completo resulta ajeno al primer principio creado, pues tan sólo el avance de intrínseca dualidad, al no ser conducido según necesidad, está, por así decir,

²⁶⁷ Ser suficiente –se sugiere– equivale a ser primario, o trascendental, sin que conlleve independencia ni insumisión.

²⁶⁸ La libertad nativa no es independencia en el ser, aun si desde luego es libertad respecto de la necesidad, así como libertad de coacción. La actuosidad equivalente a la libertad nativa tampoco estriba en elegir ni en decidir ni siquiera el ser que se es; aunque según la libertad de destinación (en cuanto a su condición filial) cabe corroborar o bien rechazar pretendiendo identidad.

“en manos” del avanzar, o no sólo va sino que “se lleva”, conduciéndose como avance o acto primario, como acto de ser²⁶⁹.

Y por eso la libertad trascendental equiparable con el acto primario o de ser que es la persona humana equivale a un avance con respecto a cuyo destinarse en modo alguno es indiferente el Origen del que depende, que se halla, si de esa manera vale indicarlo, eternamente “atento” a su avanzar. En esto estriba que como libertad sea creado bajo la condición de hijo de su Creador.

Luego precisamente al ser creada es la criatura personal llamada por Dios a existir filialmente, ante todo respecto de Él y no sólo de sus padres humanos; aparte de que el depender respecto del Ser divino –Origen en identidad– de la persona humana como acto de ser (siendo más alto y más profundo que el del ser extramental en cuanto que mero principio primero) comporta depender según libertad en apertura de intimidad, esto es, en calidad de *viviente personal* que, entonces, es hijo de Dios, su Padre.

La dependencia del ser humano respecto del Creador estriba en cierto “nacer” de Él bajo la condición de persona, aun siendo generado, a la par, como individuo de una naturaleza intracósmica, ya que su “nacimiento” como persona (inagotable según pura novedad) es irreductible a su generación natural o física: nacer la persona humana, antes que comenzar a ser, o que ser comienzo, equivale a nacer siendo según el carácter de *además* o, mejor, a ser nacimiento como *además*, lo que comporta venir del Ser originario bajo una dependencia de mayor altura y profundidad que la de un inicio o comienzo y, todavía más, siendo avance como espíritu, superior a cualquier crecimiento²⁷⁰.

²⁶⁹ Las expresiones reflexivas, inevitables según las estructuras lingüísticas, no implican la idea de que la actuosidad equivalente al carácter de *además*, es decir, la libertad trascendental, conlleve algún tipo de reflexión; en absoluto, pues se trata de avance sin vuelta atrás: sin retorno pero intrínsecamente dual y redoblando en esa dualidad.

²⁷⁰ Así que libertad creada equivale a nacimiento según el espíritu, esto es, a libertad nativa: nacimiento de la criatura que ya en su venir a ser supera el necesitar, o que nada necesita para nacer, o que al nacer por nada es principiada, pues nace del “Padre de los espíritus” de acuerdo con un venir a ser más alto que cualquier principiación o comienzo.

En la criatura extramental (según las naturalezas, movimientos y sustancias) venir a ser equivale a ser generado o engendrado si se trata de naturalezas vivientes (en las que nacer es salir del ámbito en el que se crece hasta ser solvente para existir con relativa independencia). De ahí que *ocurrir* una sustancia generada dentro del universo físico en modo alguno estriba en que sea creada ella sola y, propiamente, sin que comience a ser, pues, más bien, es o, término de un movimiento, o potencia para el despliegue o desarrollo de una naturaleza. Por su parte, el comienzo concierne a los movimientos y, como ser, al *movimiento trascendental* o acto de ser extramental.

En cambio, nacer como libertad o como persona es, desde luego, ser creado con suficiencia respecto de cualquier otra realidad. De manera que ser no sin más generado como individuo según

Por consiguiente, el acto de ser humano de antemano se equipara con libertad nativa y, como tal, depende exclusivamente de la Libertad originaria, pues, careciendo de identidad y de originariedad, es libertad recibida de un Padre, mas, de acuerdo con la libertad de destinación, capaz, asimismo, de corroborarse en cuanto a su filialidad según el espíritu²⁷¹.

Y en esa medida la libertad es el trascendental del ser personal por el que cada criatura humana libremente es hija de Dios: de entrada según la libertad nativa y, ulteriormente, según la destinal, mediante la cual, si corrobora la condición filial, se torna a su vez idónea para libremente acoger la ofrecida elevación a ser hija de Dios en Jesucristo, el humanado Hijo de Dios²⁷².

En cuanto que “primalidad” creada según la intrínseca dualidad del carácter de *además*, a la persona humana compete según la libertad trascendental de destinación: o bien corroborar la libertad nativa o bien rehusar tal filialidad. Al corroborar el nacimiento de su ser libre se destina, por decirlo así, a más y más depender del Origen: a buscarlo en la Intimidad que ese Origen guarda, con lo que se abre, no menos en la intimidad con la que es convertible, a un nuevo don de Dios, que por entero la trasciende, a saber, la gracia divina o, en la consumación, la gloria.

Y de esa suerte la libertad filial creada, la criatura personal (o espíritu), es *capax gratiae*, esto es, de en libertad acoger el Vivir que le es donado como más alto que el suyo, el del Verbo-Hijo en la Intimidad de Dios, el Padre, según el Espíritu Santo; Verbo divino que, al encarnarse, se entrega a ser conocido y amado e, incluso, a “ser vivido” por parte de los hombres (y a su manera de los ángeles).

Así pues, siendo la libertad acto o avance primario de intrínseca y redoblante dualidad al que en tal medida concierne el destinarse a corroborar su filiación según siempre mayor dependencia del Origen, o bien a rehusarla, comporta la apertura hacia adentro de la intimidad personal mediante la que el intelec- tual y el amar pueden, si se les comunica la libertad destinal, ser trocados en búsqueda

la naturaleza de los padres y, además, ser suficiente para ir adelante llevándose en libertad o como espíritu que, en esa medida, puede llegar a saber «de dónde viene y a dónde va»: a dónde se lleva.

²⁷¹ Sólo Dios es Padre del espíritu humano: el único Padre del hombre en cuanto al espíritu como libertad, a la mente como intelec- tual, y al corazón como amar. Lo es en lo más hondo de ese espíritu como intimidad. Fuera de Dios, las demás paternidades respecto del hombre lo son según la naturaleza o según la cultura, mas sin engendrar la condición personal de los hijos, que viene exclusivamente del Creador.

²⁷² En esa medida, siendo el hombre creado como ser personal o como criatura filial –hijo de su Creador–, le compete la condición de hijo de Dios, más que nada por la elevación, según la gracia y la gloria, a la Vida divina en Cristo, esto es, a vivir en la Intimidad del Padre, en su «seno», como hijo en el Hijo divino encarnado.

de la Plenitud originaria de la condición personal o, por el contrario, empeñarse en mera pretensión de identidad bajo la presunción de independencia radical.

En lo concerniente al amar, la condición destinal de la libertad en cuanto que corrobora la libertad nativa (es decir, la filiación divina en la que se cifra su ser criatura personal) compete al más alto “poder” humano: el de aceptarse el ser personal como hijo y, consiguientemente, de buscar darse al Padre. Justamente, en dicho aceptar y buscar dar estriba, en el nivel primario o radical, el amar como trascendental personal que se convierte con la libertad.

De ese modo la aceptación por parte del hombre de su ser en tanto que libertad (y libertad nativa) compete, en el nivel del acto de ser, al trascendental de la persona que es el amar. Con este aceptar corresponde al dar según el que Dios “la da a ella”: la crea como acto de ser que es libertad equivalente a ser hijo; filiación que, con todo, precisamente porque estriba en libertad, cabe inacceptar o incluso rechazar, aunque no según el propio ser como libertad, sino en cuanto a su carácter filial²⁷³.

No obstante, si bien al aceptar el hombre el ser que como persona es en filial dependencia de Dios, asimismo busca dar en ese nivel primario o trascendental, no logra por entero instaurar su ser con carácter de don o de amor (al menos no definitivamente), pues la condición de *además* como dual y redoblante primariedad excluye un intrínseco consumarse que de modo pleno le permitiese ofrendar dicho ser.

Por eso, para instaurar ese don (sin el que como actividad primaria quedaría el dar humano incompleto en virtud de la libertad que es) ha de conducir la persona el descenso del amar desde dicho nivel primario, o desde el acto de ser,

²⁷³ En definitiva, en cuanto que se equipara con el acto de ser personal, es decir, con la actuosidad humana primaria o radical, la libertad personal creada es libertad “de ser”, no sólo de actuar. De ordinario se reserva la libertad de ser a Dios; ni en la filosofía ni en la religión ha sido atrevida para el hombre, cuya libertad sería, a lo sumo, libertad de actuar (se ha pretendido, paradójicamente, una presunta libertad de no ser, o para la nada). Sin embargo, si la libertad de actuar no procede de una libertad de ser, equivaldría a una mera concesión al hombre por parte de poderes más altos, extrínseca a su ser.

Al contrario, compete a la persona creada libertad de ser hijo, de corroborarse como siendo hijo, pues su ser filial le es dado por Dios en tanto que libertad equivalente al acto de ser: como libertad de ser, de ser hijo. De ahí que el hombre y el ángel son libres de ser hijos de Dios; libres, antes que de ser creados, más bien de libremente serlo bajo tal condición filial, porque ser creado como hijo es ser creado como libertad de, por así decir, “seguir” siéndolo, de libremente ratificar la filiación: ser hijo, en el espíritu, es serlo en libertad.

Correlativamente, renunciar a la libertad nativa equivale no a renunciar a la libertad, sino a la filiación, al intentar autoprinciarse, pretendiéndose según identidad al presumir independencia en cuanto a lo primario.

hasta el de la esencia potencial de acuerdo con el intrínseco distinguirse de ésta según las modalidades dispositivas. En dicha medida, en cuanto la libertad trascendental ha de bajar a través de un disponer plural, resulta inseparable del crecimiento esencial propio de la persona que mediante el amar como dar y como aceptar puede instaurarse con carácter de don o de amor²⁷⁴.

En último término, la libertad creada (la humana por lo pronto) es una actuosidad o actividad, es decir, un avance o un ir hacia adelante primario, mas de intrínseca y redoblante dualidad según el carácter de *además*. De esa manera es como un llevarse adelante que, con todo, se conduce hacia adentro y hacia arriba sólo si la iniciativa que se le equipara, donada por Dios bajo la condición de libertad nativa, es corroborada en virtud de la libertad de destinación. En esa medida ser criatura personal es a la vez don divino y tarea o encargo que Dios le da.

Mas, paralelamente, a la vista de dicha orientación destinal, y de acuerdo con el amar, ha de bajar la libertad personal según el plural y creciente disponer, pues para completar el don humano hace falta tal descenso al nivel esencial. En cambio, si en virtud de la libertad trascendental de destinación la persona creada se rehúsa al don divino, como asimismo cabe, solamente va como “hacia abajo” (y hacia afuera bajo el intento de supeditar la criatura extramental), mientras pretende, a través de dicho descenso, una imposible solitaria identidad²⁷⁵.

²⁷⁴ De esa manera se excluye cualquier interpretación del planteamiento acerca de la libertad y del amar en cuanto que trascendentales personales según la llamada moral trascendental.

A la par, de que ser libre tenga vigencia no sin más actuando sino siendo, esto es, como acto de ser, y siendo hijo libremente, no se sigue que el hombre sea “bueno” o que, en el orden sobrenatural, se salve como a través de una opción fundamental. Ser libre, o ser libertad, es una “energía” como acto de ser, fecunda en “energías” como actuaciones, a cuya condición filial se renuncia si se renuncia a las energías en las que es fecunda que, además, cabe que sean las obras que asimismo da Dios al hombre con su ser para que las haga: don y tarea. Al ser inidéntico, el acto de ser equivalente a la criatura personal es inseparable de la inherente distinción real que es su esencia, de modo que no puede ser actuoso tan sólo en su nivel, sin bajar al de la esencia dinámica o potencial.

²⁷⁵ Destinarsse a corroborar la libertad nativa, es decir, la filiación divina que como ser atañe a la libertad creada, equivale a vivir y a ser libremente como hijo, no sin más a una actuación ni a un optar mantenido o perseverante. Ciertamente comporta fidelidad pero sobre todo “creatividad” para “inventar” el descenso de esa condición filial del ser que se es, tanto como el consiguiente proceder de acuerdo con la orientación destinal: ser hijo es serlo cada quien de distinta manera; ningún hijo es igual a otro, sobre todo en vista de la manera de llevar adelante la nativa condición y no tan sólo en el nivel esencial. Mas también por eso la libertad de destinación no es independiente ni separable respecto de las que según ella son “provocadas” y “convocadas” en «unidad de vida» esencial.

Por consiguiente, al corroborar el ser personal la filiación en virtud del libre destinarse (por el que hacia adentro se abre su intimidad), involucra los otros trascendentales, ante todo el amar, y según no apenas el aceptar sino también el dar, de manera que instaura el don mediante el creciente enriquecimiento esencial; cometido, a fin de cuentas, a través del que a cabalidad corresponde el hombre al don divino que como persona es, ya que si en el nivel del acto de ser le compete aceptar filialmente tal don, eso no le basta en cuanto al dar para, a su vez, instaurar un don en ese nivel primario o radical.

Así que según el amar, conducido por el disponer como descenso de la libertad trascendental, tiene que bajar el acto de ser personal a la esencia potencial. Por su parte, según el disponer se manifiesta de entrada la intimidad personal según la creciente *iluminación* intelectual, por la que asimismo se *constituye* el querer en la medida en que una idea de bien guía el actuar a través del que ese bien es intentado²⁷⁶.

Luego en atención a que en el nivel esencial equivale el disponer al descendermente proceder de la libertad convertible con el ser personal (el crecimiento humano en cuanto a virtudes, por lo pronto según el inteligir, pero con el que también se adquieren las virtudes voluntarias) y, más aún, si según el descenso del amar es instaurado como amor, o don, ese crecimiento comporta la libre manifestación dispositiva de la intimidad personal, incluso a través del cuerpo

²⁷⁶ A su vez, para corroborar la dependencia filial respecto de Dios, la humana libertad de destinación –cabe sugerir– de manera más alta depende de Él que según la libertad nativa, de acuerdo con la predestinación de un auxilio divino que se añade al inteligir y al amar, aunque sin estribar todavía en una gracia sobrenatural, mas desde luego en vista de ella.

De ese modo, por una parte, en atención a la dualidad de libertad nativa y destinal se podría afrontar la cuestión acerca de la llamada *motio physica* por parte de Dios, de la libertad humana en los actos moralmente “buenos” (y que más aún valdría para la instauración de la vida esencial con carácter de don o amor), ya que tal auxilio divino y en orden, al cabo, a corroborar la filiación divina que se corresponde con la creación del hombre como persona, no sería preciso que sobreviniera en un nivel distinto al del acto de ser personal, que es el que de Dios directamente depende, con lo que no tendría que ser “co-dinámico” en el nivel de la esencia de la criatura humana, ni que restringirse a una u otra fase en el curso temporal del crecimiento de tal esencia. Porque, a su vez, el dinamismo esencial es desde el nivel personal provocado y va siendo convocado de acuerdo con la orientación destinal sobre la que versaría la predestinación del auxilio divino en cuestión (que en modo alguno suplanta la libertad humana), pero que por así decir le ayuda a no «mirar atrás» en su tarea de lograr el intento de los bienes ideados (y, con mayor motivo, de engrandecer el amor). En esa medida, este auxilio puede ser, si de esa manera cabe indicarlo, de antemano “previsto” por Dios: predestinado.

Por otra parte, el auxilio divino por el que Dios da el querer y el llevar a cabo obras, en calidad de tarea inseparable con el don que es el ser filial y como vocación personal, no ha de ser tampoco un acto voluntario divino, sino libre don según su eterno Amor.

orgánico en virtud del redundar de la esencia sobre la naturaleza recibida de los padres humanos²⁷⁷.

De esa manera, al bajar la persona desde la libertad nativa en el nivel esencial, y según el orientarse de la libertad destinal, lleva adelante la propia esencia por medio del irrestricto crecimiento en virtudes, y “guardando” la naturaleza que es, por su parte, don divino tanto como el ser y que la esencia, al menos en cuanto a lo que en ésta nativamente procede del acto de ser personal²⁷⁸.

En definitiva, la libertad es el trascendental personal por el que, siendo el acto de ser humano primariamente actuoso en intrínseca dualidad redoblante según el carácter de *además*, avanza sobrepasando la principiación. Es el trascendental antropológico radical que se convierte con el inteligir equivalente a *coincidencia* del avance en calidad de luz que luce de acuerdo con inagotable *transparencia*²⁷⁹, y con el amar, cifrado en avance dual como aceptarse para “poder” dar²⁸⁰.

²⁷⁷ Solamente de ese modo, como dispositiva manifestación de nivel esencial, son personales las virtudes, aun siendo cada una la que es, y distintas las de una persona a las de otra. Asimismo, sólo en tal medida cabe asumir íntima y libremente en la esencia, y apropiándola personalmente, incluso según las limitaciones y deficiencias que de ordinario la acompañan, la naturaleza orgánica recibida de los padres.

²⁷⁸ En el nivel del acto de ser, y en cuanto a lo intelectual, la libertad nativa se convierte con el hábito innato de sabiduría que es, por así decir, “inherente” a ese acto de ser, mientras no menos se convierte con el amar como aceptar. Paralelamente, lo nativo en la esencia de la persona humana es, de entrada, el hábito de *sindéresis* (o de antemano el de los primeros principios), a partir del que crecen los hábitos intelectuales adquiridos y las también adquiridas virtudes voluntarias; a su vez, en el comienzo del crecimiento de la vida esencial se asume, o activamente se recibe, la vida individual de la naturaleza orgánica tomada de los padres. De esa suerte, por lo demás, equiparar la actividad que es la libertad con el acto de ser personal no conlleva “liberarla” respecto de la naturaleza, sino descubrir la primaria o radical instancia intrínseca para asumir, en el crecimiento irrestricto de la esencia de la persona, esa naturaleza, que no menos es donada por Dios al hombre en calidad de comienzo o principio del vivir como individuo orgánico. Al cabo, desde la libertad como acto de ser es desde donde con más hondura se provoca y convoca la pluralidad de las actuaciones, acciones y actitudes humanas, también en cuanto a su vida corporal; correlativamente, en modo alguno sufre menoscabo la libertad al asumir, en calidad de norma de conducta, el respeto o, incluso, veneración, a la condición natural sobre todo del cuerpo humano en –y con– el que, por otra parte, le confía Dios al hombre el universo, el devenir cósmico y evolutivo, para que le aporte mejoras y lo embellezca.

²⁷⁹ Al ser la libertad actividad o actuosidad primaria intrínsecamente dual, es luciente como pura transparencia. Pero si la persona rehusara a corroborar el don divino, esa actuosidad, más que tenebrosa, es opaca o “nublada”.

Paralelamente, la luz como transparencia “solamente luciente” convertible con la libertad en tanto que trascendental personal humano se manifiesta en la esencia, a través de la *sindéresis* como clara *luz iluminante*, iluminación esclarecedora, y, en cuanto que inherente a las virtudes, en

Y es al entender así la libertad como puede resolverse la aporía con la que a partir de la época moderna se topa respecto de la libertad, derivada al cabo de pretender encontrar en ella su fundamento cuando, mejor (y tanto más a la vista de que el fundamentar se postula como reflexivo, o como autoprincipial, o, incluso, según propone Heidegger, como «fundamento sin fundamento») la cuestión radica en la mayor altura de la libertad sobre cualquier fundamentación por ser primalidad superior a la solamente principial.

Esto a su vez se corresponde con que sobre todo la libertad creada, siendo actuosidad primaria intrínsecamente dual, viene exclusivamente de la Paternidad de Dios, de modo que estriba en filiación antes que en un ambiguo participar de la Libertad divina, y aunque sólo en una imagen de Ella, tanto menos si especular²⁸¹.

Por su parte la Libertad originaria, más que infinita como perseidad –lo que comportaría apenas negación de todas las posibles negaciones–, es la Única Santa (esto es, plenamente independiente y soberana), pero cuya Santidad en modo alguno le impide no ya sólo “respetar” –sin sometérsele– el avance que es la libertad creada –más aún que el del universo físico–, sino incluso comprometerse con la criatura libre en una eterna alianza de amor²⁸².

Jorge Mario Posada
Universidad de la Sabana

calidad de norma de actuación. Y es de esta manera como, antes que ley solamente “natural”, pues atañe no sólo a la activa recepción de la naturaleza en la esencia, es ley moral de la esencia humana, creciente ésta en su descenso (sobre todo según la virtud) desde el ser personal.

²⁸⁰ Aunque el poder es de entrada el del querer, más aún lo es el de amar como “poder de dar y de aceptar”; la omnipotencia divina, antes que de querer es de dar; estriba, si cabe decirlo así, en que nada estorba a su poder de dar.

²⁸¹ El acceso intelectual a Dios a partir de la persona humana como acto de ser y de los trascendentales antropológicos, antes que con una *analogia entis* (lo que tampoco basta para el acceso al Ser divino desde la criatura extramental), se corresponde con la intelección de la criatura humana como un “venir” filial desde Dios como Padre que “en sus manos”, por así decir, lleva el “ir” hacia Él.

²⁸² En efecto, no sin el indicado venir del Padre libremente y libremente ir a Él en el que estriba la libertad trascendental humana cuando se destina a corroborarse como nativa, ha sido al hombre gratuitamente ofrecida la elevación de su ser personal a la Vida divina, a la vez que la liberación del pecado, mediante la Encarnación redentora del Hijo eterno en la plenitud de los tiempos y de acuerdo con la nueva alianza de eterno Amor en el Espíritu Santo; Verbo y Don que en el seno del Padre proceden sin “rasgar” la Intimidad divina, pero sin mengua de que sean enviados por el Padre al corazón equivalente a la intimidad convertible con la persona humana, pendiente entonces ella de libremente acoger esa dual misión por la que se la introduce en la Intimidad paterna. De donde en dicha libre acogida aún más hondamente “se juega” cada persona creada el destinarse de su libertad trascendental.